

# الإسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

عدد خاص بقضايا التصوف

بحوث ودراسات

في التصوف المقارن: ملاحظات منهجية

عرفان عبد الحميد

الظواهر الصوفية والنسقية الإسلامية:

رؤية إسلامية مقارنة

عبد القادر رمزي

ملامح الفكر المقاصدي في الخطاب

الصوفي عند الشيخ أحمد زروق

إدريس بوانو

التصوف وسيكولوجية الحضور المتسامي

بين الدافع والغاية

وليد منير

فتح الله جولن: صوفي تركي في زمن العولمة

صالح النصيرات

## إسلامية المعرفة

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتداول العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

• إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

• الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكرياً وسلوكياً ونظماً ومؤسسات في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

• العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشموها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

• قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

• منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

• منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمم، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

• منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملًا هادئاً وإيجابيًا ويتجاوز قصوره وسلبياته.

إهداء 2005

أ. محمد محمد - دار السحاب

جمهورية مصر العربية

# الإسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة تصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ربيع 1425 هـ / 2004م

العدد 36

السنة التاسعة

رئيس التحرير

طه جابر العلواني



دوريات إهداء

أعضاء هيئة التحرير

جمال البرزنجي

التيحاني عبد القادر حامد

محمي الدين عطية

فتحى حسن ملكاوي

لوي منير صافي

صاحب الإمتياز: توفيق أحمد العوجي

( كورنيش المزرعة - شارع أحمد تقي الدين )

- بناية كولومبيا سنتر ( قسم أ ) طابق رابع

بيروت - لبنان

الهاتف والفاكس: 009611707361

الرقم الدولي ISSN 1729-4193

## مستشارو التحرير

الجزائر	عمار الطالبي	مصر	أحمد كمال أبو المنجد
السودان	مالك بدري	الأردن	إسحاق القرخان
السودان	محمد الحسن برمة	لبنان	رضوان السيد
لبنان	محمد السماك	مصر	طارق البشري
مصر	محمد عمارة	السعودية	عبد الحميد أبو سليمان
ماليزيا	محمد كمال حسن	تونس	عبد المجيد التجار
العراق	نزار العاني	ماليزيا	عثمان بكر
لبنان	وجيه كوثرائي	مصر	علي جمعة
قطر	يوسف القرضاوي	العراق	عماد الدين خليل

المراسلات

Chief Editor,  
Islamiyat al Ma'rifah  
IIIT,  
500 Grove St., 2<sup>nd</sup> Floor,  
Herndon, VA 20170, USA  
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922  
E-mail: [islamiyah@iiit.org](mailto:islamiyah@iiit.org)

## محتويات العدد 36

ربيع 1425هـ/2004م

5	كلمة التحرير
	بحوث ودراسات
13	في التصوف المقارن: ملاحظات منهجية عرفان عبد الحميد
41	الظواهر الصوفية والنسقية الإسلامية: رؤية عبد القادر رمزي
	إسلامية مقارنة
87	ملامح الفكر المقاصدي في الخطاب الصوفي إدريس بوانو
	عند الشيخ أحمد زروق
123	التصوف وسيكولوجية الحضور المتسامي بين وليد منير
	الدافع والغاية
159	فتح الله جولن: صوفي تركي في زمن العولمة صالح النصيرات
	عروض مختصرة
179	قائمة مختارة من الكتب حول التصوف
	التعريف بالتراث
	"تهذيب الأخلاق" المنسوب لعدي بن يحيى
195	وابن عربي والجاحظ
101	مكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا
205	الأخلاق والسير في مداواة النفوس لابن حزم
	الظاهرية

## قواعد النشر

- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- تُعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تعترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصولات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة  
عن وجهة نظر المجلة

## كلمة التحرير

ثمّة أمران في حياة البشرية اتخذنا منذ عهد أبي البشر آدم عليه السلام موضع الصدارة في اهتمامات الإنسان هما: "المعرفة والخلاص". أما المعرفة فهي الوصول إلى تصور المجهول، والإحاطة بحقيقته بغض النظر عن التعريفات الفنية للمعرفة، وما يفصل بينها وبين "الحلم" في أنظارهم. وأما الخلاص فيتحقق للإنسان بالإطمئنان بأنه لن يعذب في الآخرة بل سينعم ويدخل الجنة.

وبشيء من التساهل يمكن حصر أنشطة الإنسان كلها في الوصول إلى هذين الهدفين. فالدين يستهدف تحقيق مقصودين اثنين. الأول بناء وتنظيم علاقة الإنسان بالله تعالى. ويبدو ذلك واضحاً في العقيدة والعبادات. والثاني تنظيم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، ويظهر ذلك بجلاء في النظام الأخلاقي ونظام المعاملات، وكذلك في نظم العلاقات السلمية والحربية وما إليها عند تأسيس المجتمعات. وتختلف أساليب الناس ووسائلهم في الوصول إلى كل من هذين الهدفين أو كليهما. والوحي الإلهي الذي يحمله النصّ الدينيّ الموحى أهم ما يشد الإنسان إليه أنه يقدم -يسر وسهولة مع اليقين التام بصدقه- خارطة دقيقة وأصولاً ومصادر تعين الإنسان على الوصول إلى هذين الهدفين معاً. فهو يقدم معرفة، ويقدم سبيلاً للخلاص في الوقت ذاته. ولكن الناس يختلفون في فهمهم للنص، ونتيجة لذلك الاختلاف في الفهم أو في طرق التعامل قد تختلف سبلهم في النظر إلى المعرفة أو إلى طريق الخلاص.

والصوفي لا يختلف عن غيره من حيث كونه باحثاً عن سبيل المعرفة وعن سبيل الخلاص. فما هو التصوف ومن هو الصوفي؟ هذا ما سنحاول استجلاءه -في هذا العدد من المجلة وفي أعداد قادمة- مدركين الصعوبات الكثيرة التي تعترض سبيل من يسعى لجلاء حقائق متشابكة متداخلة لا تنتمي إلى حقل معرفي واحد واضح الموضوع، يحدد المسائل والقواعد منضبط المصادر بين الأهداف. فالتصوف في إطاره

المعرفي خاصة تتداخل فيه وتردحم عليه علوم التوحيد والعقائد والفقه والسنة والسيرة والبدعة والأخلاق والنفس وقواعد السلوك والإمامة والسياسة والجهاد والعلاقة مع الآخر والفردية والجماعية والعزلة والانفراد والاختلاط والانتماء ونحوها.

فإذا تجاوزنا الجانب المعرفي إلى الجانب العملي وجدنا الأمر أكثر تعقيداً، إذ إنك تجد في كل فترات التاريخ الإسلامي منذ القرن الثاني حتى يومنا هذا مواقف للصوفية أنفسهم، ومواقف منهم تتراوح بين قليل من مواقف القصد وكثير من مواقف التطرف. فمرة تجد الصوفية ذخيرة هامة من ذخائر الأمة تمارس بعض مجموعاتها عمليات الجهاد والدفاع المشرف عن مقدرات الأمة في الداخل والخارج، كما حدث لمدارس الشيخ عبد القادر الجيلاني، ومن سبقه وكثير من لحقه، حيث كانت مدارس هؤلاء مدارس علم وساحات تدريب لإعداد شباب الأمة للتصدي لأعدائها. تجد ذلك بارزاً في كثير من حركات المقاومة والجهاد في عهود الفرنجة والتتار. وأحياناً تجدهم دعاة سائحين في الأرض ينشرون الإسلام في كل صقع أو ربيع يستطيعون الوصول إليه. وفي بعض الأحيان وبعض الأصقاع تراهم دعاة عزلة وتواكل وتخاذل واستسلام، بل دعاة ترحيب بالغازي والمعتدي باعتباره جزءاً من قدر الله أو مثلاً له في تذكير الناس بما فرطوا وأسرفوا ليعودوا إلى الله. ومرة تجدهم يتقدمون الصفوف في الأزمات ليعينوا الأمة على مواجهتها، وتجدهم أحياناً أخرى قابعين في الزوايا والتكايا مستسلمين. ولذلك كان من الصعب على الباحث أن يقول في ذلك كله الكلمة السواء. ولعل من الإنصاف أن نقول: إن الصوفية فصيل من فصائل الأمة يرشد برشدها ويغوي بغوايتها؛ فهم كما قال دريد بن الصمة:

وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ غُرْيَةٍ إِنْ غَوَتْ غَوَيْتُ وَإِنْ تَرَشَّدَ غُرْيَةٌ أَرَشِدَ

فليس من العدل تحميلهم وحدهم مسؤولية الانحرافات الخطيرة التي حدثت في فكر الأمة. وليس من الإنصاف إنكار أيادي بعضهم البيضاء في نشر الإسلام في آسيا وإفريقيا وكثير من المناطق النائية آنذاك. ولكن التاريخ الحافل لهذه الأمة يلقي على كواهل الباحثين أعباءً كثيرة وهم يحاولون الميز بين الإيجابي والسلبي من ذلك كله.



إن محاولة الوصول إلى تحديد منهجي دقيق لمحاور القرآن الأساسية تصلح أن تكون أعمدة كبرى تدور حولها محاوره الأخرى بحيث يمكن اتخاذها منهجاً قرآنياً لمراجعة التراث والتصديق عليه، مكنتنا من تمييز ثلاثة محاور هي: التوحيد، والتزكية، وال عمران. ولا شك في أن الحديث عن التزكية يقود إلى التصوف باعتبار أن التزكية هدفه وعموده وأساسه وأهم محاوره.

والتمعق في دراسة التصوف وبيان نسبته إلى الوسائل القرآنية لتحقيق التزكية يضعنا أمام مسرح تلاقت على ساحته الأفكار والعقائد والأديان التي وجدت في الشرق القديم لتقدم أشكالاً متنوعة من الخبرة الدينية في إطار محاولات أفراد وجماعات الوصول إلى سبيل الخلاص بطريق مجاهدة النفس، لتحقيق التطهر النفسي والتزكية القلبية.

ولقد ابتلي تاريخ المعارف والعلوم من وقت مبكر في تاريخنا بانقسام المؤرخين للمعارف في الإسلام إلى فريقين. الفريق الأول يعتبر أن كل ما انتجه المسلمون قد اقتبسوه من حضارات وثقافات أخرى، وأن كل ذلك ناجم عن الاحتكاك بالآخرين والتأثر بهم. فالمسلمون في نظر هؤلاء مجرد نقلة ومترجمين. وهذه مقولة أشاعها الاستشراق الغربي وتبنتها بعض التيارات الفكرية الإسلامية التي لا تستطيع النظر - لا بالبصر ولا بالبصرة - إلا بنظارات غريبة. "فأصول الفقه" مثلاً اعتبر علماً مقتبساً من الإغريق؛ وقيل إن الإمام الشافعي كان يتقن اللغة اليونانية فساعدته ذلك على الاطلاع على أصول القوانين، فبنى أصول الفقه الإسلامي عليها وعلى ما استفاده من التراث اليوناني؛ وقيل إن الفقه نفسه متأثر بالقانون الروماني، وإن الإسناد في الحديث اعتبروه امتداد للتراث العربي الجاهلي، فالعرب كانوا يحرقون على حفظ وضبط أنسابهم وشعرهم وأنساب خيولهم وكلامهم، فأخذ علماء الرجال من ذلك علوم الإسناد أو مما ورثوه عن العرب منها وبنوا عليه مطوِّرين ومغيِّرين في موضوعات الإسناد أو علم الرجال. وكذلك الفلسفة والمنطق والعلوم التي تُعرف اليوم بالعلوم البحتة. ولم يكن التصوف بدعاً أو استثناءً من تلك القاعدة. ولذلك فقد ذهب كثير من الكتّاب في

التصوف لدى المسلمين تاريخاً ونشأة وأصولاً وتطوراً إلى نسبتته إلى العوامل الخارجية، والانفتاح على تراث الآخرين والثقافة معهم. فهو في نظرهم من جملة العلوم الطارئة أو المنقولة إلى الساحة الإسلامية من جهات مختلفة.

أما الفريق الثاني فقد ذهب إلى أن جميع العلوم التي حفلت بها البيئة الفكرية والمعرفية والثقافية الإسلامية هي علومٌ إسلامية لا تأثير لأي عاملٍ خارجي في نشأتها أو بنائها وتطورها وإنما جميعاً قد تم استنباطها من الكتاب والسنة. وهؤلاء ربطوا التصوف برسول الله صلوات الله عليه وعلى آله وسلم، فهو الذي كان يصبر على الجوع، ولم يكن يستكثر من الدنيا لا قبل أن تُفتح عليه ولا بعد ذلك حينما كان الذهب يُصب ويكُدس في مسجده عليه الصلاة والسلام، فيقسمه بين الناس حتى لا يبقى لديه منه شيء. كما ربطوا التصوف بخلفائه وكبار أصحابه وبعض آل بيته الذين استنوا بسنته عليه الصلاة والسلام. إذ إن التصوف أو سلوك هذا السبيل يُعد ثمرة للالتزام بشكر الله تعالى والزهد في الدنيا، وكلاهما كانا من سنن رسول الله عليه الصلاة والسلام، فقد كان من هديه -الشكر والصبر والزهد.

والحق أن المعارف والعلوم لا تخضع لعملية الولادات المفاجئة وما كان لها أن تكون كذلك. وما يجري تحديده أحياناً باعتباره تاريخ ولادة ومكان وضع لعلم ما، هي أمور تلاحظ فيها قضايا كثيرة جداً، لسنا معنيين بتوضيحها أو معالجتها في هذه الحالة.

ولذلك فإن المسلمين قد نَحَوْا بالتصوف منحيين: الأول هو التزكية التي جاء القرآن المجيد بقواعدها كلها، ومارسها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم؛ فكان عبداً شكوراً، وكان رسولاً زاهداً في الحياة الدنيا وزيتها، لا يمدّ عينيه إلى متعتها وزهرتها مما جعلها في يده وأخرجها من قلبه الطاهر النقي؛ فكان زهده عليه صلوات الله وسلامه أساساً لحركة زهد منظمة، مارسها معه ومن بعده كثيرون من أصحابه وآل بيته. فصنعوا الحياة ولكنهم لم يُستغرقوا فيها ولم تشغلهم عن ربهم ولا عن

آخِرهم ولم يسمحوا لها بذلك، بل جعلوها ميداناً للتزود بمتطلبات الدار الآخرة ولقاء الله تبارك وتعالى.

الثاني هو المنحى الفلسفي الذي ينضم به المتصوفة المسلمون إلى تلك المجموعات التي مارست أموراً عديدة وتجارب روحية متعددة وضعت تراثاً ثرياً مشتركاً تعلم منه من يريد أن يتعلم كيف يبلغ مستوى السمو الروحي، والنقاء النفسي. وهذا النوع من التصوف - وهو الشائع في الغرب اليوم - تصوف ذو نزوع فلسفي خالص ضم أشتاتاً من الثقافات الأجنبية التي دخلت الساحة الفكرية الإسلامية في مركب حركة الترجمة والاحتكاك المباشر بالأديان والفلسفات القديمة التي احتك الإسلام بها في البلاد المفتوحة.

إننا بهذا لا نحاول أن نضع خطوطاً فاصلة أو نبني جداراً بين الاتجاهين. ولكننا نريد أن نتبين ما وقع في البداية لأن ذلك سوف يساعدنا على فهم كثير من الظواهر التي برزت فيما بعد وأدت إلى مواقف متطرفة وأقوال لم تخل من شطط، سواء أكانت مع التصوف أو ضده. بل بلغت حد الرمي والإفناء بإقامة حدّ الردة ضد هذا أو ذاك من الصوفية، خاصة المتفلسفين منهم أو من يُطلق عليهم بعض الكاتبين "المتألهين". وكثيراً ما نجد في تراجم هؤلاء الأعلام من يسمى بالشيخ العارف أو القطب الرباني، والهيكل الصمداني، وفي الوقت ذاته يسميه مخالفوه بالمبتدع أو المتزندق أو المرتد، الذي يمارس الهرطقة أو نحو ذلك. وحين لخص بعض العلماء في تقسيم التصوف إلى سنيّ وبدعيّ لعلهم يعيدون الأمر إلى نصابه لم يود ذلك إلى حسم الجدل في القضايا المعروضة، وبقي الخلاف ناشباً وبقيت الأسئلة ماثرة.

فما حقيقة التصوف؟ وكيف نشأ؟ ولمّ نشأ؟ وما نصيب القرآن الكريم في تكوين بذوره الأولى؟ وما نصيب السنة النبوية والسيرة العطرة في بنيتها الأساسية؟ وكيف نستطيع أن نرسم خطوط الاستقامة والاعتدال والاختلاط والميل في مسيرته؟ وما الموقف منه الآن في ظل طفيان المادة والشهوات وضمور النفس المطمئنة وانكشافها؟ وما السبيل لتتقية موارثه من النزعات الهدمية والعبثية والجبرية

والتواكل وتسديد عرفانياته ليكون ناتجها محكوماً بضوابط المنهجية الإسلامية والرؤية الإسلامية الكُليّة، والنموذج المعرفي الإسلامي، والتأصيل لأعمال القلوب ومشاهداتها وضبط ذلك بضوابط القرآن المجيد، وإنارة طريق السالكين بالسنة النبويّة والسيرة المشرفة ليصبح التصوّف منضبطاً بضوابط التركيبة التي هي إحدى القيم القرآنية الحاكمة العليا الثلاثة.

ولعلنا نسارع إلى القول بأن تجاوز "الرؤية القرآنية" الدقيقة المتوازنة للحياة الدنيا، أو إسقاط تراث الأمم السابقة عليها قد أدى إلى بروز ظواهر سلبية سادت في تلك القرون المتقدمة لعل أبرزها التوجه نحو الخلاص الفردي وتجاوز مهام الخلاص الإنساني، ثم الرغبة بالعزلة، وتجاهل الشأن العام، وهو توجه تختلط فيه الخطوط وتشابك بين الإنجاز في الحياة الدنيا، والحساب في الآخرة.

كما سادت فكرة تحجيم الرغبات والدوافع والحد منها مما أثر في إيقاف حركة الكشف العلمي أو إضعافها على الأقل؛ لأن ذلك -كله- قد أخرج من دائرة العلم الأخروي المقرب إلى الله. وقد نتج عن ذلك تأخير النهضة العلمية، والثورة الصناعية لتستحوذ أوروبا بعد ذلك على سائر أسبائها، وتقوم بتفجير الثورات المتتابعة التي أدت إلى وضع الأمة المسلمة في مؤخرة الأمم الآن. وإذا توهم قادة تلك الرؤى في تاريخنا أنهم بالعزلة والإنصراف عن بناء الحياة الدنيا يحفظون لنا ديننا فما نحن نواجه عمليات تغيير قسرى أو شبه قسرى لكثير من أركان إيماننا وإسلامنا. ولذلك فإننا أحوج ما نكون إلى إعادة قراءة تراثنا -كله- قراءة فاحصة وفقاً للرؤية القرآنية ليهيمن القرآن المجيد من جديد على ذلك -كله- ويصدق عليه.

وفي هذه الأيام وفي غمرة انشغال الأمة الإسلامية بكثير من الأحداث العاصفة والقضايا الملتهبة، وفي زخم الضربات المتتالية التي تُكال في قلب الأمة وأنحاء جسدها وأطرافها، ومع توالي التجارب والمحاولات الفاشلة لإحداث أي تقدم اجتماعي أو تطور سياسي أو تنمية اقتصادية...

في هذه الأحواء يشعر بعض الناس باليأس والإحباط، وتضيق آمالهم في أي تطور إيجابي في المدى المنظور، فلا يرون قيمة لأي عمل يسهمون فيه في إنقاذ الأمة، ويلجأون إلى مقولة "اللَّهُمَّ نفسي" بوصفها خط الدفاع الأخير. وليس من المستغرب أن يجد هؤلاء نماذج في تاريخ المسلمين يفسرون به حكمة اختيارهم، وأن يجدوا في واقع المسلمين المعاصر نماذج من شخصيات وتوجهات تبعد نفسها عن بؤرة الصراع القائم، والقضايا الملتهبة لعلها توفر على نفسها نتائج التدافع والمغالبة من صور الابتلاء والمعاناة!

ومما يلفت النظر أن ظاهرة التصوف بمعنى التوجه نحو الانسحاب من معارك الحياة في صورها الفكرية والنظرية أو الميدانية والعملية، قد أخذت في السنوات الأخيرة تتسع وتنمو، وأصبحت موضع تشجيع ودعم من جهات سياسية ومالية من داخل البلدان الإسلامية ومن خارجها. إضافة إلى أنها أصبحت موضوع اهتمام البحوث والدراسات وبخاصة في الجامعات الأجنبية؛ الأمر الذي يخلط أوراق ظاهرة التصوف ويجعل موضوعها أكثر تعقيداً من مجرد كون التصوف اختياراً لصورة من صور التدين الذي كان له في تاريخنا مفاهيم وتوجهات متعددة وكان لبعضها آثار إيجابية عميقة.

من هنا جاءت دعوة العلماء والمفكرين والباحثين إلى الكتابة في محاور هذا الموضوع، لعلها أن تقدم مجموعة من الدراسات التحليلية النقدية التي توضح أبعاد الموضوع، وتبين جوانبه، وتقدم رؤية معرفية كلية حوله، تعين الأمة على تحديد طاقتها وتصفية رؤيتها ومواجهة تحدياتها وتخطي أزماتها.

وقد اقترحت بطاقة الدعوة إلى الكتابة المحاور الآتية:

1. صور التصوف في واقع المسلمين المعاصر: تصنيف الطرق والحركات الصوفية وفق معايير مناسبة توضح خصائصها.
2. طبيعة الخطاب الصوفي المعاصر وخصائصه.
3. معالم الشخصية الصوفية.

4. تحليل الأبعاد النفسية في ظاهرة التصوف: طبيعة الأشخاص الذي يجذبون إلى التصوف أكثر من غيرهم، الحالات النفسية التي ربما تكون سبب التوجه الصوفي، طبيعة العائد النفسي للممارسة الصوفية.
  5. موقع الشيخ في النظام الصوفي، وموقع المريد.
  6. التصوف في الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية.
  7. التصوف والاستخلاف: دراسة مقارنة.
  8. التصوف والزهد: دراسة مقارنة.
  9. دراسات حالة وتجارب متعمقة في الوسط الصوفي.
  10. التصوف في العقل الفقهي الإسلامي.
  11. التصوف الفلسفي والكلامي عند المسلمين.
  12. التصوف عند من لم يُعرفوا به (ابن تيمية، ابن خلدون... الخ).
  13. حاذية التصوف الإسلامي عند فئات خاصة منها على سبيل المثال: المسلمون الجدد في الغرب، في البيئات الغنية، في البيئات الفقيرة، في البيئات الجاهلة.. الخ
  14. التصوف في الفلسفة: دراسة للتصوف في الفلسفات المختلفة.
  15. النزعات الوجدانية والتربية الروحية في أدبيات حركات الإصلاح الإسلامي الحديث.
  16. الطرق الصوفية وحركات التحرير في التاريخ الإسلامي الحديث.
  17. التطرف في التصوف: ظاهرة إنسانية تشمل الأديان عموماً.
- والبحوث التي يتضمنها هذا العدد هي مما قبلته إدارة تحرير المجلة للنشر حتى هذه اللحظة، ولا يزال عدد من البحوث التي وصلت في مراحل التحكيم والمراجعة، وستبقى الدعوة مفتوحة لمواصلة البحث واستكمال تغطية المحاور السابقة التي نأمل أن تحتل موقعها في عدد آخر من أعداد المجلة في المستقبل القريب بإذن الله، وعلى الله قصد السبيل.

## في التصوف المقارن: ملاحظات منهجية

عرفان عبد الحميد\*

التصوف: ظاهرة دينية تتسم بالعالمية، فلا تنقيد بحدود الزمان والمكان، والأجناس واللغات والأديان، أو الدوائر الحضارية، "فلا وطن لها ولا تاريخ ميلاد".<sup>1</sup> ومع هذه السمة العالمية للظاهرة فإن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، وضع تعريف جامع مانع للتصوف يتضمن كل مفرداته، كـتجربة جوانية وجدانية وخبرة دينية، هذا ما استقرت عليه آراء الباحثين في الظاهرة على اختلاف أديانهم وتباين مناهجهم، ممن تناولوها بالدراسة والتحليل، سواء من الصوفية أنفسهم أو ممن درسها من مؤرخة التصوف المقارن ومن ثم: "فليس لتعريف مهما دق أن يكون ذا معنى، شاملاً وواضحاً، ويتضمن جملة الخبرات التي توصف عادة بالوعي الصوفي. إنه شبه المفاهيم النفسية الأخرى التي لا تسمح بطبيعتها بالتعريف وتستعصي عليه".<sup>2</sup> وسبب هذه الصعوبة التي تقترب من حدود الاستحالة كما قلنا جملة أسباب يمكن أجمالها فيما يأتي:

أولاً: إن التجربة الصوفية مهما تباينت صورها، وتعددت أنماطها — كما سنشير — تجربة فردانية خالصة تنسزع إلى الاحتجاز دون المشاركة ولا تستهوي إلا القلة من

---

\* دكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة كمبودج 1965، أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي بالجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.

<sup>1</sup> James, William. The Varieties of Religious Experience, New York: Doubleday & Company, Inc. 1978, p.370

<sup>2</sup> Eliada, Mircea (editor). Encyclopedia of Religion, MacMillan Publishing Co., 1987, Vol.2 p.305-311

أتباع الأديان عموماً، وتنطوي بطبيعتها على نزوع باطني<sup>3</sup> فهي في جوهرها حالة نفسية وموقف وجداني، لا هي تخضع -ولا يهتم من يعانها ويكابدها- بالنسقية المنطقية كما هو الحال في المذاهب الفلسفية والكلامية والفقهية، أو حذّها بالتعبير عنها في مفاهيم دقيقة ومنضبطة. ذلك أن اهتمام الصوفي ينصرف عادة إلى ترجمة فحوى ومضمون التجربة التي يكابدها ومن ثم فإن العبارات مهما دقت لا تنقل المضمون الحقيقي للتجربة.<sup>4</sup>

ويزيد هذه الصعوبة بياناً الفيلسوف الديني المعاصر بول تلتش قائلاً: إن الحركة الصوفية تعكس عدم الرضى بأية واحدة من طرائق التعبير الجامدة عن المطلق والمقدس، فالذي يكابد التجربة الصوفية -عادة- يتخطى ويتجاوز مثل تلك التعبيرات وتمظهراتها المتعددة. إن المقدس المطلق يقع خارج العالم ويُجاوز صور تمظهراته الخارجية المشخصة المتعينة والمباشرة.<sup>5</sup>

ومرد هذه الصعوبة هو أن الصوفي -وفي مختلف الدوائر الدينية والثقافية- إنما يصدر عن قناعة راسخة مفادها أن الحقيقة الكلية تتجاوز الخبرة الإنسانية العادية والاعتيادية المستفادة من الحواس أو الخطاب بالكتابة والقول أو الاستدلال ثم هو يعتقد بأن، الوسائل البشرية المعتادة في الخطاب غير قادرة على التعبير عن الحقيقة الإلهية، إذ الحقيقة الصوفية مما لا يمكن الإشارة إليها بالعبارات، وحتى الإيماءات الرمزية الغامضة التي يتوسل بها البيان الصوفي إلى مقصوده؛ لا تضيف شيئاً إلى المقصود. إنها خبرة مخصصة لا يمكن فهمها إلا ممن يتذوقها بذاته، أو من صوفي قرين له كابد التجربة بنفسه، والذي له نوع تذوق للمتجاوز، الخفي المستور وراء الرمز.<sup>6</sup>

ثانياً: وإزاء هذه الصعوبة التي تقترب من حدود الاستحالة، ومحاولة من الصوفي نقل مضامين تجربته إلى الأغيار والآخرين توجد صعوبة مضافة، فلأن وسائل الاتصال

<sup>3</sup> Dan, Joseph. Jewish Mysticism and Jewish Ethics, London: Jason Aronson Inc., 1996, p. IX

<sup>4</sup> Eliada, Mircea (editor). Encyclopedia of Religion, ... p.305-311

<sup>5</sup> Tillich, Paul. The Encounter of Christianity with World Religions, Fortress Press: Minneapolis, 1994, p.71

<sup>6</sup> Dan, Joseph. Jewish Mysticism and Jewish Ethics, ... p. IX



من اللغة العادية والخطاب والفكر، لا تستوعبها يضطر إلى التعبير عنها بلغة مخصوصة تتسم بالشعرية والتمثيل والرمزية والجزاز وتنطوي عادة على التناقض: والرمز كما لا يخفى، يستر من المعاني قدر ما يظهر، فهو ظهور وخفاء معاً وفي آن واحد.<sup>7</sup>

بل المستفاد من دراسة التجربة الصوفية أنها عندما تبلغ ذروة عنفوانها، تنبئ في صيغة متناقضة وعبارات مهمة غامضة، مما اصططلحوا عليها بالشطح<sup>8</sup> وقد لا تستوعب حتى هذه الشطحات المراد، فلا يبقى أمام الصوفي إلا الركون إلى "الصمت" بحيث إذا أراد النطق بما وجد لم يقدر وهذا هو "الخرس" كما سماه الشيخ محيي الدين بن عربي (1165-1240م)<sup>9</sup> في سبق تاريخي فريد للمعاصرين من الفلاسفة وعلماء النفس المعنيين بدراسة الظاهرة الصوفية، أمثال وليم جيمس (1842-1910م) في كتابه *The Varieties of Religious Experience* ولوفيج فجنشتاين (1889-1901م) في كتابه: *المقالات tractatus* فقد جعل الأول -كما سيمر بنا- الاستعصاء على التعبير العلامة الأولى المميزة للتجربة الصوفية، وأكد الثاني بأن ما هو "ثمرة للتجربة الصوفية لا يمكن التعبير عنها" وسمى قبلهما روينيك (ت/1381م) هذه الحالة "بالسكوت المعتم".<sup>10</sup>

وقد أشار شيوخ الصوفية في الإسلام إلى هذه الصعوبة في التعبير عن فحوى الخبرة الصوفية وترددت باستمرار في مدوناتهم الإشارة إلى تلك الصعوبة وأسبابها، فيقول أبو بكر محمد الكلأبازي (ت 390هـ/1000م): "مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من

<sup>7</sup> *ibid.*

<sup>8</sup> عرفت الصوفية في الإسلام الرمز تعريفات مختلفة ولكنها متشابهة، فعرفه الطوسي في "الملع" بالقول: الرمز معنى باطن غزرون تحت كلام ظاهر، لا يظهر به إلا أهله، وقال عن الإشارة: الإشارة ما يخفى على المتكلم كشفه بالعبارة للكافة معناه. ونقل عن أبي علي الروزباري قوله: علمنا هذا إشارة فلذا صار عبارة خفي. أبو حزام، الدكتور أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، ص 43، 91

<sup>9</sup> عربي، محيي الدين. الفترحات للكية، بيروت: دار صادر، د.ت.، وقصص الحكم، تحقيق ودراسة وتعليق أسو العلا غفقي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1446، ص 166

<sup>10</sup> فتاح، عرفان عبد الحميد. دراسات في الفكر العربي الإسلامي، عمان: دار عمار، 1991، ص 308

كابد تلك الأحوال وحل تلك المقامات.<sup>11</sup> ويقول الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري (ت 465هـ/1076م): "وهذه الطائفة يستعملون ألفاظاً بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مُستبعدة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم من أن تشيع في غير أهلها.<sup>12</sup> ويؤكد حجة الإسلام الغزالي هذه التقارير في مدوناته الصوفية عامة فيقول: "أعلم أن بعضاً من مسائلك التي سألتني عنها لا يستقيم جوابها بالكتابة والقول، إن تبلغ تلك الحالة تعرف ما هي، وإلا فعلمها من المستحيلات، لأنها ذوقية وكل ما يكون ذوقاً لا يستقيم وصفه بالقول كحلالة الحلو ومرارة المر لا تعرف إلا بالذوق، فمن ذاق عرف"<sup>13</sup> وقد حاول شيخ الصوفية أبو عمر السهروردي البكري (ت 632هـ/1234م) بيان وجه الصعوبة في صياغة تعريف جامع وشامل للتجربة يستغرق كامل مفرداتها ومضامينها، فقال في مدونته المعتمدة لدى عامة الصوفية: "في حين أمكن تعريف علوم الفقهاء وحدها بالعبارة، لأنها علوم ورسوم تنال بالتعلم والاكسساب، فإن علم التصوف ليس مما يمكن حده لأنه إشارات وبواد وعطايا وهبات يغرفه أهلها من بحر العطاء الذي لا ينتهي مدده."<sup>14</sup>

وقد تناول العلامة محمد إقبال الظاهرة الصوفية من وجهة نظر نقدية تحليلية فذة، وانتهى إلى تقرير وجهة نظر الصوفية في هذا الخصوص، وقال ملخصاً وجه الصعوبة في وضع تعريف عام وجامع لمصطلح التصوف والخبرة الصوفية، فقال: "وبما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة، فمن الراجح أنه لا يمكن الاطلاع عليها، أي نقلها لإنسان آخر، ذلك أن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالتعقل، إن محتويات الشعور الديني

<sup>11</sup> الكلاباذي، أبو بكر عماد. التعرف لمذهب أهل التصوف. تحقيق محمود أمين النولوي، القاهرة: د.ن.، 1969، ص 70

<sup>12</sup> القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان. الرسالة القشيرية، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.، ص 70

<sup>13</sup> الغزالي، أبو حامد. رسالة أيها الولد، النص العربي مع ترجمة فرنسية له، توفيق الصباغ، ط2، بيروت: د.ن.، 1969، ص 27

<sup>14</sup> السهروردي، أبو حفص عمر البكري. عوارف المعارف، بيروت: دار الكتاب العربي، 1966، ص 54

لا يمكن الاطلاع عليها، أي نقلها للآخرين"، وقوله هذا شبيه بما قرره العلامة نيكلسون في كتابه "صوفية الإسلام" (ص 29) و"التصوف الإسلامي وتاريخه" (1947، ص 97) حيث يقول: "إن صوفية الإسلام -وشأنهم في ذلك شأن الصوفية جميعاً- يدركون أن الغاية التي يتوجهون إلى تحصيلها من الطريق الصوفي ليست مما يقع في نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ، فليس لغير من يتذوق أحوال الصوفية أن يفهم هذه الأحوال، وليس لهم أنفسهم إلا أن يتذوقوها، أما الوصف بالألفاظ فيقصر دون التعبير عن هدف الصوفي، وإن كان لا يقصر عن وصف طريق السلوك إلى هذا الهدف من أوله إلى آخره."

وقد لخص فأوفي بالمراد الفيلسوف الديني المعروف شلاير ماخر (1768-1834) هذه الوجوه التي ذكرناها في صعوبة وضع تعريف جامع ومانع للخبرة الصوفية، وأنها عبرة مخصصة مباشرة وليست بحاجة إلى شهادة متحلة لصدقها من خارجها، فقال: "إن الخبرة الصوفية، خبرة معيشة، إنما تجاوز إمكانات القول والكتابة والادراك الفكري، إنما مما لا يمكن فهمه إلا من خلال المعاناة الذاتية، ومع ذلك فهي لحظة تتسم بالعالية في الخبرة الإنسانية العامة، متجذرة باستقلال في لحظة إشراق ذاتي، هي وليدة ذاتها، ليست بحاجة إلى شهادة تصديق أو تبرير متحل، من خارجها."<sup>15</sup>

ثالثاً: ثم إن التجربة الصوفية، ليست بتجربة متشككة وهوية ثابتة وقارة، بل هي بطبيعتها تجربة نامية ومتطورة تبعاً لسلم المراج الروحي الذي يكابده الصوفي، ومع هذا التطور الصاعد في مقامات روحية متتابعة والتي تصحبها حالات نفسية هي الأخرى متطورة تتكشف التجربة وتتعمق فتباين صورها، وقد أشار العلامة ابن خلدون إلى هذه الصعوبة المضافة قائلاً: "وقد حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع، يعطي شرح معناه، فلم يف بذلك قول من أقوالهم، فمنهم من عبر بأحوال البداية، ومنهم من عبر بأحوال النهاية، ومنهم من عبر بعلامة، ومنهم من عبر بأصوله ومعانيه، ومنهم من جعل ذلك الأصل والمبني واحداً، وأمثال هذه العبارات

15 Eliada, Mircea (editor). "Philosophy of Religion", Encyclopedia of Religion, ... p. 309-310

كثير وكل واحد يعبر عما وجد بحسب مقامه، والحق فإن التصوف لا ينطبق عليه حد واحد،<sup>16</sup> وقال مؤكداً هذا في "المقدمة" (ص 373، الفصل الخاص بالتصوف): "ليس البرهان والدليل ينفع في هذا الطريق، رداً أو قبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات." وقد سبق الإمام الغزالي غيره في الإشارة إلى الطبيعة النامية والمتطورة للتجربة الصوفية وأثرها في استحالة وضع حد جامع مانع لها فيقول: وهؤلاء أقوالهم نعرب عن أحوالهم، فلذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق، لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم،<sup>17</sup> ويشير في مناسبة أخرى قائلاً: "وكلام الصوفية أبداً يكون قاصراً، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه"،<sup>18</sup> وإلى هذا المعنى ذهب العلامة نيكلسون حيث يقول: "إن التعاريف المتعددة للصوفية التي وردت في الكتب العربية والفارسية، وإن كانت ذات فائدة تاريخية (لأنها تكشف عن التطور التاريخي للمصطلح)، فإن أهميتها الرئيسية هي في أنها تعرض التجربة الصوفية على أنها غير ممكن تحديد، لأنهم -أي الصوفية- يحاولون دائماً التعبير عما أحسسته نفوسهم، ولن يكون تعريف مفهوم يضم كل خفية من الشعور الديني المستكن لكل فرد. (1937، ص 97)

رابعاً: هذا كله إن نحن وقفنا عند حدود دراسة التجربة الصوفية في دائرة دينية بعينها وأديان مرتكزها النبوة والوحي الإلهي (اليهودية والمسيحية الإسلام) أو أديان غير مؤسسة على نبوة ووحى كالهندوسية بفروعها والبوذية، بمذاهبها وهي أديان تتفاوت بين التوحيد والتعددية الوثنية ومرتكزها الجوهري القول بوحدة الوجود، مادة كانت أم روحية. أما إذا نظرنا وحللنا الظاهرة الصوفية بوصفها ظاهرة تعم الأديان جميعاً المنزلة والوضعية، فتمه صعوبة أخرى مضافة تتبدى للباحث في خصائصها تتمثل في الأنماط المتعددة والصور المتباينة لما نصطلح عليه عموماً بالتجربة الصوفية التي

<sup>16</sup> ابن خلدون، عبد الرحمن. رسالة شفاء السائل لتهذيب المسائل، اسطنبول: د.ن.، 1957، ص 48

<sup>17</sup> الغزالي، أبو حامد. الإحياء، ج4، 1957، ص 82

<sup>18</sup> الغزالي، أبو حامد. الإحياء، المرجع السابق، ص 45

تتمظهر عادة وتتجسد في أنماط متنوعة وصيغ متباينة مما سنأتي على ذكرها، فالتجربة والخبرة الصوفية عامة "تتخذ صوراً وتعبّر عن نفسها في طرائق متعددة".<sup>19</sup>

ذلك أن المتصوف يحاول عادة وفي الغالب من الأحيان صياغة تجربته على ورفق الدائرة الحضارية والثقافية ومحددات الإطار العقدي العام للدين الذي ينتمي إليه ويؤمن بأصوله الإيمانية، فيجهد من أجل ربط تجربته الروحية بهما، أعني تفسير محتويات الخبرة وفقاً لتعاليمها، طلباً للشرعية الدينية والثقافية لمشورعه الذاتي وتجربته الفردية التي هي من قبيل الوجدانيات كما أسلفنا، وعن هذا المفهوم فإن مؤرخ الحركة الصوفية لا بد له أن ينتبه إلى مرحلتين متابعتين للحركة الصوفية في الأديان، بخاصة الأديان السماوية، مرحلة طوفان الحركة الصوفية على هوامش الدين الخارجية، كظاهرة هامشية مدانة، مستنكرة ومرفوضة، ومرحلة محوالة الحركة التوافق مع الأصول الكبرى للدين الذي نبتت في إطاره كي تتحول الظاهرة عبر عمليات إعادة بناء حسامة من مشروع متهم بالإدانة والاستنكار إلى الإقرار بشرعيتها، والاعتراف بما يقول هانز كونج في هذا الصدد: "ترجمة ص 7".<sup>20</sup>

وهذه المحاولة للتوافق مع الأصول العقائدية للدين المنزل تتخذ عادة صورة "الجمع بين الحقيقة والشرعية" كما جاء على لسان صوفية الإسلام، وصوفية الأديان السماوية الأخرى من اليهودية. وهذا التناقض بين الطورين للحركة الصوفية، طور الإدانة واللائم، أولاً، ثم الاعتراف الشرعي بها، هو ما يفسر ظاهرة العداء المستحكمة، التي اتسمت بالضراوة والشدة تارة، والسماحة والقبول تارة أخرى، بين الصوفية في الأديان السماوية عامة وبين الفقهاء والمتكلمين، فطالت الصوفية - في صورة أو أخرى - إدانة الفقهاء والمتكلمين لهم وصدور فتاوى دينية بالحرم ضدهم حصل هذا في اليهودية ضد صوفيتها المعروفة بحركة الحاسيديم-التقا حيث حكم

<sup>19</sup> Eliada, Mircea (editor). "Mysticism", Encyclopedia of Religion, ... Vol.10,

<sup>20</sup> Kung, Hans. Judaism between Yesterday and Tomorrow, John Bowden (trans.), Cross Road Publishing Co.: New York, 1992, p 171

الراباي أليجا بن سلمون بن زلمان (Elija Gaon of Vilna) (1720-1797) المتنفذ التربع على عرش اليهودية التلمودية المتوارثة إبان القرن الثامن عشر - على طائفة التقة الحاسيديم من الأشكناز بالهرطقة والزندقة وادعاء المخاريق وضرهم بالحرم وحكم عليهم بالطرد. وهكذا أيضاً كان الأمر في المسيحية الأولى، حيث اهتم حركة الرهبة بالزيغ والابتداع، واستمر الأمر إلى أن تحولت الرهبة إلى مؤسسة بابوية تخضع لسلطانها وتذعن لأوامر العقيدة الرسمية للكنيسة، ومع ذلك فقد تواصلت أحكام الإدانة الكنيسة ضد شخصيات وجماعات صوفية اهتمت بالمروق عن العقيدة الرسمية للكنيسة، أمثال القديس أوريجون (ت 251م) ويوهانس مايستر ايكهار J.M. Echart (1260-1327) الذي اهتمته السلطات الكنسية بالإلحاد والقول بوحدة الوجود، وظهرت جماعات من الغلاة في القرن الرابع عشر تولدت عن تعاليم صوفي هرطقي من أباؤه هو Jan van Broeck (1293-1381) اهتم بدورها بالنزعات العدمية واستحلال الحرمات وتجاوز المبادئ الأخلاقية، عرفوا بأسماء مختلفة مثل: أصدقاء الله Friends of God وإخوان الحياة المشاة bretheren of common life وإخوان الروح الحرة bretheren of the free spirit وطائفة الرانترز Ranters من البروتستانت في إنجلترا، ممن عرفوا بنزعائهم العدمية الفاضحة وإسقاط الفضائل الخلقية المتوارثة من الاعتبار.<sup>21</sup> وأما قصة غلاة المتصوفة وزنادقة الزهاد في الفكر الصوفي الإسلامي فطويلة حاولنا أن نرصد مفرداتها في كتابنا نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها.<sup>22</sup> وجملة تلك النزعات الباطنية الهدامة يصطلح عليها في دائرة التصوفات العالمية بالاستخفاف بالأحكام الشرعية demonization of the sacrament أو إسقاط التكاليف الشرعية anti monialis.<sup>23</sup>

وجملة هذه الانحرافات في العقيدة وقواعد السلوك قد لخصها الإمام محمد بن علي الشوكاني في كتابه الموسوم "الصوارم الحداد القاطعة لأرباب الاتحاد" (ص 61-75) مما

<sup>21</sup> Smith, Margaret. An Introduction to Mysticism, London: Sheldon Press, 1979

<sup>22</sup> فتاح، عرفان عبد الحميد. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت: دار الجيل، 1993، ص 73-115

<sup>23</sup> Tillich, Paul. The Encounter of Christianity with World Religions, Fortress Press: Minneapolis, 1994, p. 71

سنشير إلى طرف منها في الصفحات التالية، وأجملها في العصر الحديث الشيخ محمد رشيد رضا في قول جامع مختصر ودقيق، فقال: "والذي أستنبطه من طول البحث والمقارنة، أن أكثر الذين خالفوا نصوص الشريعة بأقوالهم وكتبهم من لاسي التصوف هم باطنية في الحقيقة ثم قلدهم كثير من المسلمين وهم لا يعرفون أصلها" (تاريخ الإمام، ج1، ص 115)، وقد سبق المتأخرين إلى هذا الترابط في الأفكار بين المتصوفة الغلاة وفرق الباطنية العلامة ابن خلدون فقال: "ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف... كان سلفهم مغالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة... فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابكت عقائدهم. (المقدمة، فصل التصوف، ص 473).

ونحن نؤكد أن الدرس المستفاد من الدراسات المقارنة للتصوفات العالمية هو أن التجربة الصوفية، وهي تجربة فردانية عاطفية خالصة، كانت وفي كل الأديان والثقافات ساحة مشاعة ومفتوحة للفوضى الأخلاقية ما لم تلتزم بأدبي العقل والدين معاً؛ هذا ما قرره وأكدّه الإمام الغزالي أعظم شخصية صوفية حددت للوعي الصوفي إطاره الشرعي الموزون بالدين والعقل الذي هي كما أفاد "ميزان الله في الأرض" والذي طبع بمؤلفاته في الزهد والتصوف الفكر الديني في الإسلام، فهي هذه المؤلفات التي طبع بها عصره، كتبها الغزالي لأتباعه وأثر بها بعد موته على تاريخ الفكر الإسلام كله. (لويس غارديه وجورج قنواي) (1979، ج2، ص 133) وقارن الغزالي، ميزان العمل، (القاهرة، 1342هـ، 1923).

### وجوه اشتقاق مصطلح التصوف:

راجع الباحثون في تاريخ التصوف المقارن جذر المصطلح في اللغات الأوربية mysticism إلى أنه مشتق من الكلمة اليونانية muein التي تعيد الصمت وكم الأفواه والكلمة في أصلها اليوناني كانت وصفاً للمراسيم السرية الخاصة والإنخراط في صفوف الأديان الظلامية السرية والتي كانت تفرض على المنضم إليها الالتزام بالسرية التامة

والامتناع عن إفشاء أسرار الجماعة، ضناً بها على الأغيار ومخافة من عداوة خصومهم لهم.

وقد سرت هذه النزعة السرية وكتمان التعاليم إلى الجماعات الغنوصية عامة في الفكر الديني، ففي اليهودية عرف عن الأسنين عامة والغيورين منهم خاصة المعروفين بالمغارية المعروفين (الفرق والمقاتلات الإسلامية-الشهرستاني) لسكنائهم في الكهوف والمغارات، قسم العهد الذي يؤديه من شاء الانضمام إلى جماعتهم، كذلك سرت مراسيم الكتمان والسرية وحفظ العهد والامتناع عن إفشاء السر إلى الجماعات الباطنية في الإسلام، كالإسماعيلية والقرامطة والنصيرية، والطوائف الصوفية التي جمعت بين الغلو الشيعي والغلو الصوفي معاً، مثل القلندرية والبكتاشية الذين جمعوا تعاليمهم السرية في دساتير عمل صارت تعرف عندهم بآيين نامة.

وتحت تأثيرات الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وشيخها أفلوطين (ت 270م) مؤلف التساميات المشهورة The Enneads فإن مدلول الصمت وكم الأفواه أصابه تحول وتغير في المعنى والدلالة، فصار يفيد التأمل النظري. وقد استبعد الباحثون هذا الوجه من الاشتقاق، أي رد المصطلح إلى التأمل النظري المجرد، لأنه يطلق أيضاً ويراد به المعرفة البحثية التأملية المستفادة من الاستدلال العقلي المنطقي.<sup>24</sup>

ومع هذه التحفظات والواردة، فإننا نعلم على وجه اليقين بأن المصطلح ظل وعلى الدوام وفي مختلف التصوفات يتضمن معنى الصمت والخرس وكَلْلُ اللسان مقروناً بالامتناع عن إفشاء الأسرار ووجوب الكتمان عليها، خاصة عند الجماعات التي لفقت مذاهب صوفية ذات نزعات باطنية في اليهودية والمسيحية والإسلام. وهكذا كان الأمر أيضاً في البوذية والهندوسية، إذ دل المصطلح على الصمت المطلق في البوذية وفي الهندوسية وفي التاوية الصينية حتى ذهب وولتر رالف أنجي Walter Ralf Ange المؤرخ المتخصص في الآداب الصوفية إلى أن الصمت علامة مشتركة وعامة للتجربة

<sup>24</sup> Eliada, Mircea (editor). "Mysticism", Encyclopedia of Religion, ..., Vol. 10



الصوفية وذلك في كتابه عن التصوف المسيحي christian mysticism الذي يعد مرجعاً موثقاً في دراسة التصوف المقارن.

ودهبت طائفة ثانية من مؤرخي التصوف المقارن إلى ربط المصطلح بما عرف في التراث المسيحي مصطلح mustikos الذي دل على المعاني الخفية المستورة وراء ظواهر النصوص الكتابية، بزعم أن لكل النصوص معاني ظاهرة واضحة ومباشرة وأخرى خفية مستورة وأن على الصوفي ألا يقنع بالمعاني الظاهرة بل يجاوزها إلى التماس المعاني المستورة للنص، فهي المراد على الحقيقة والمعبرة عن النص الكتابي. وسوف نلاحظ أن هذا الزعم هو حال صوفية الإسلام أيضاً.

ومعروف أن هذا المنهج الذي يجاوز الدلالة الظاهرية للنصوص الكتابية (التوراة) يرتبط تاريخياً باسم فابلو الإسكندراني فيلون Philo الفيلسوف اليهودي المعاصر للمسيح عليه السلام (15 ق م - 40م) (انظر Wilfon H.A.(1982), pp 7-155). وعنه أخذ أكابر آباء الكنيسة اللاتين أمثال كليمنت الاسكندراني (ت 215م)، وتلميذه الروحي من بعده القديس أوريجون (ت 251م) الذي يعد المحقق والمبدع الأول في المسيحية للتفسيرات الإشارية التي اتخذت عنده صورة ثلاثية، المعنى الحسي الظاهر، وهو من الكتاب جسده، وربما ندر وجوده، والمعنى النفسي أو الأخلاقي، وهو من الكتاب نفسه، ثم المعنى النفحاتي أو الروحاني، وهو من الكتاب روحه.<sup>25</sup> ثم اتخذ هذا التأويل صورة رباعية يتدرج من المعنى الحرفي إلى المعنى الأخلاقي إلى المعنى الرمزي وأخيراً الدلالة الصوفية. وهذا التأويل الرباعي تبناه متصوفة اليهود المتنتمين إلى حركة البلاة والمؤلف من التفسير الحرفي ثم الرمزي فالجنازي فالتعبير الذوقي الباطني للنص.<sup>26</sup> وفي اجتهدادي المتواضع -الذي أرجو أن يكون صواباً- أن السبب الذي ساق إلى نشأة دعوة ثنائية: الظاهر والإشاري في الأديان السماوية وما دار حولها من خصومات طويلة وعنيفة بين الفقهاء والمتكلمين من جهة والصوفية من جهة أخرى راجع إلى أن

<sup>25</sup> أنظر: لويس غارديه، وجورج قزاق، (1979، ج2، ص 60-61).

<sup>26</sup> أنظر: ايسنور أبشتاين، (1990، ص 334-335).

الوحي الإلهي في نظر المؤمنين بمرجعيته المطلقة النهائية يمكن فهمه من زاويتين متضافتين ومتضافيتين هما: باعتبار مصدره الغيبي الإلهي المفارِق، فهو بهذه المثابة يسمو ضرورة على دلالات اللغة البشرية المعتادة، فلن يكون بوسعها استيعابه، وثانيهما: أن الوحي الإلهي رسالة وشرع وأحكام مخاطب بها المكلفون، من جميع المتدينين بهذا الوحي على تفاوت أفهامهم، ومن هذا الاعتبار لا بد أن يأتي الوحي أيضاً في عبارات بيّنة وواضحة ومباشرة تتسع لها لغة البشر المعتادة عندهم، ولهذا وصف الحق تعالى كتابه المنزل تارة بالحكمة البالغة، وأخرى بأنه وحي بلسان عربي مبين، وأنه تعالى مراعاة لحال المرسل إليهم ما بعث رسولاً إلا بلسان قومهم، فلا بد والحالة هذه أن يكون المعنى الإشاري امتداداً طبيعياً للمعنى اللغوي، لا راداً له أو مجاوزاً لدلالته المعتبرة في أصل اللغة فيكون آتئذ بمثابة: "دقائق تتكشف على أبواب السلوك"، كما أشار العلامة الألوسي في تفسيره (روح المعاني - 7/1)، وإلا أصبح المعنى الإشاري تحريفاً للكلم عن مواضعه، وخارجاً عن حدود الكلمة عند أهل اللغة وعاداتهم في استعمالهم، فلا يكون امتداداً للمعنى اللغوي، بل رداً له وتجاوزاً لدلالته. وهذا شأن الباطنية الملاحدة ودعواهم إن لكل ظاهر باطناً ينسخه ويتجاوز، وكان غرضهم الأقصى من هذه الدعوة الملحدة - كما أكد الإمام الغزالي: "إبطال الشرائع، فإنهم إذا انتزعوا عن العقائد موجب الظاهر، قدروا على الحكم بدعوى الباطن ما يوجب الانسلاخ عن الدين، وإذا سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة فلا يبقى للشرع عصام يرجع إليه ويعود عليه".<sup>27</sup>

ومع كل هذه الدلائل التي تربط المصطلح بالتفسيرات الإشارية، فإن عدداً من الباحثين ردّ هذا الترابط لأن التجربة الصوفية في جوهرها - ومهما تباينت أنماطها وأشكالها - هي في اجتهداتهم محاولة للاتصال بالحقيقة الكلية المطلقة الواحدة.<sup>28</sup> ولا أرى لاعتراضهم مبرراً ووجاهة، إذ الثابت أن صوفية الأديان جميعاً قد جهدوا من أجل تجاوز المعنى الظاهري والحرفي لنصوص الوحي الإلهي إلى المعاني الخفية

<sup>27</sup> الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1957، ص 11-12

<sup>28</sup> Dan, Joseph, Jewish Mysticism and Jewish Ethics, ..., 1996, pp. ix

والرمزية التي تعتبر الظواهر آنذ مجرد إشارات للمعاني المستورة، مع الالتزام -عند الصوفية الملتزمين بأدب الدين والشرع- بالمعنى الظاهري ووجوب الوقوف عند دلالاته التكليفية، والغالب عند المتصوفة في الأديان التمثيل لما يقصدون بجبل الثلج المغمور في مياه المحيطات، عشره فقط ظاهر للعيان ودال على تسعة الأعشار المغمورة منه في الماء والتي لا ترى بالعين.<sup>29</sup>

أما ما يتعلق بوجوه اشتقاق مصطلح التصوف في الإسلام، فقد تعددت التفسيرات لحدود بالغة، كما هو معروف للدارسين<sup>30</sup> مع انعقاد اجماع الرأي على أن الاسم: مستحدث لم يكن معروفاً -كما أشار القشيري في رسالته- قبل المائتين للهجرة- فلا عبرة إذا بمحاولات قداماء الصوفية ومن سلك سبيلهم من المحدثين ربط المصطلح بالصوف الخشن وبالرسول الكريم عليه السلام، ومسلك صحابته الكرام، فتلك في نظري محاولات تبريرية مصطنعة ومتنحلة، قصدوا بها التماس الشرعية الدينية وشهادة التصديق التاريخية للحركة الصوفية بعد نشأتها لأسباب كثيرة، لا مجال للخوض فيها. وتلك الوجوه من الاشتقاق قد أتت على تعدادها وذكرها المدونات الصوفية التقليدية، كما هو معروف. وللمؤرخ الديني أن يأخذ في اعتباره -في هذا الخصوص- قاعدة محكمة مستقاة من الدرس التاريخي مفادها: أن جميع الاتجاهات في الفكر الديني العام تحاول استجداء الشرعية التاريخية والدينية على اجتهداتها بالتوصل بأمرين متضايين هما: التماس القومية التاريخية لتوجهاتها ثم ربطها بالسلف الأول من أتباع الدين وذلك أن إحدى القواعد العامة المتحكمة في بنية الفكر الديني أن الحق لا بد أن يكون قديماً، وإذا كان كذلك لا بد وأنه قد نقل إلى الخلف من السلف بالتواتر.

### الأنماط والنماذج العامة للخبرة الصوفية:

أحصى مؤرخة التصوفات العالمية وعلماء النفس والاجتماع المحدثين الأنماط التالية التي تعد وتعتبر تجربة صوفية:

<sup>29</sup> ibid

<sup>30</sup> فتاح، عرفان عبد الحميد. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، ص 117

### أولاً: الوعي المنفتح على الخارج:

وفيه تتأحد الذات الإنسانية مع العالم الطبيعي الخارجي، ويصطلح علي تعريفه بالنمط المنفتح على الخارج أو التصوف المكتسب وأحياناً سمي بالتصوف الطبيعي أو الوعي الجواني المتأخذ بالطبيعة وجماها. ويغلب على هذا النمط ألا يكون ذا مضمون ديني، وفيه تتأمل الذات الإنسانية الطبيعة ومظاهرها الجمالية المشخصة والمتعينة في الخارج، وتتصورها على ما فيها من تنوع وتضاد: وحدة مؤتلفة نابضة بروحانية كامنة وخفية تسرى فيها، وروحانية تتجاوز التنوع في الأفراد المشخصة إلى معنى الوحدة والجمال المطلق الخفي وراءها.

وعنده تسقط التناقضات والتمايز والتنوع بين المظاهر وأفراد الطبيعة، بحيث تبدو جميعاً وكأنها ثمرة لشجرة واحدة، وتجليات لروح واحدة، وهذا النمط من الوعي الصوفي بالتأحد مع الطبيعة الخارجية نلتيه عند أتباع المذاهب الرومانسية من الشعراء والأدباء والفنانين (لخصه وليم وردورث William Wordworth 1770-1850) في ديوانه التمهيد Prelude وعبر عنه الصوفي الكاثوليكي الدومينيكاني يوهانس مايستر إيكهارت J.M. Echart (1260-1327) في مقولته التي سببت إدانته والحكم عليه بالحرمان والطرود من قبل السلطات الكنسية: "كل شفرة عشب وقطعة خشب وحجر هي تجليات لوحدة كونية واحدة." وأورد مقولته المبشرة بوحدة وجود طبيعية من بعده في القرن السادس عشر المتصوف البروتستانتي يعقوب ييمه Jacob Boehme (ت 1624) الذي صرح بلغة وحدة وجود مادية خالصة أن الله كائن في الطبيعة.<sup>31</sup>

وهكذا الحال مع النفس الإنسانية عند هذه الطائفة القائلين بهذا النمط من الوعي الصوفي، ففيها نزوع فطري موروث للتأحد مع الكل الكوني وأن هذا التأحد هو مصدر الحيوية في الإنسان وابعانها.

<sup>31</sup> Great Books of the Western World. "The Introduction", Chicago: Encyclopedia Inc., 1990, Vol. 1, Ch. 29 (God), pp. 433-470

## ثانياً: النمط المنكفيء على الذات:

وهذا النمط من الوعي الصوفي، وهو الأكثر تطوراً من سابقه، بل أنه المراد والمقصود عموماً من مصطلح التجربة الصوفية، وفيه يفقد الصوفي وعيه، عبر عملية تطهيرية شاقة فيها مكابدة ومعاناة معيشة هي معراج روحي في درجات متصاعدة، عُرِفَت عند آباء الكنيسة وعند صوفية الحاسيدم اليهود وعند صوفية الإسلام للفناء. وينتهي هذا المعراج إلى غياب الوعي بالذات والأغيار بل وزوال وفناء الوعي بكل معطيات الحس والفكر أو الاستجابة لدواعي الرغبات والشهوات، بالتأحد بالكلية في الحق الواحد المطلق في لغة الفلاسفة من الصوفية أو بالخالق تعالى في لغة متصوفة الأديان السماوية، فتختفي كل تفرقة بين الذات وموضوع إدراكها، وهو المقام الذي أسماه الإمام الغزالي وصوفية الإسلام بالاستغراق بالكلية في الله تعالى وأسماه الإمام ابن تيمية بالفناء الشهودي تمييزاً له عن الفناء الوجودي وعرف في التصوفات الهندوسية والبوذية بالاتحاد بالنفس الكلية عبر معراج روحي تطهيري ذي مقامات ثمانية هي (الطريق النبيل ذو الثماني شعب): سلامة الرأي، سلامة النية، سلامة القول، سلامة الفعل، سلامة النفس، سلامة السعي، سلامة الوعي، وسلامة التركيز. ثم التحقق بالطمأنينة الجوانية المطلقة المقرونة بالبصيرة النافذة التي تحرر الهندوسي من الصفات السلبية مثل: الكبر والعجب، والجهالة والتغلب، على عشرة من الشرور التي تلازم الإنسان وهي: أوهام النفس والشك وبذل الجهد من أجل القوت والملذات والشهوات الجسدية والرغبة في إدامة الحياة السماوية والعجب والكبر وادعاء التقوى والاستقامة والجهل وحب الحياة الأرضية والحقد وكرهية الآخرين.<sup>32</sup> وهو ما اصطلاح عليه صوفية الإسلام بالفناء الأخلاقي أي فناء الأخلاق المذمومة ببقاء الأخلاق الفاضلة والمحمودّة، ومن هنا جاء تعريف بعضهم للتصوف بأنه "تحلية وحلية"، أو كما عرفه أبو محمد الجرجيري (ت 331هـ) حيث قال: "هو الدخول في كل خُلُقٍ سَنِيٍّ، والخروج من كل خلقٍ دَنِيٍّ".

وفي هذا النمط من اللاوعي، الصوفي المفارق، يتحقق الصوفي بنوع معرفة، ليست كَسِيَّةً تنال بحيلة الدليل وإعمال الفكر بل هي معرفة تنفث في روع المتصوف، إنها معرفة -في زعمهم- منح وعطايا يغرفها الصوفي الواصل من بحر العطاء الرباني اللامتناهي (وهي المعرفة اللدنية والحكمة الخالدة) تبدأ في صورة لوايح ولوامع وبوراق عابرة ولحظية ثم تستقر وتتمكن في صيغة معرفة حقة تتسم بأنها يقينية وتتسم باللحظية والمباشرة، من غير حجاب واسطة من حد أو عقل وبالصدق الضروري.<sup>33</sup>

ومع اتساع دائرة الدراسات النفسية والاجتماعية فقد أضيف -اعتباطاً- غمطان آخران من الوعي الصوفي إلى التوعين السابقين، وهكذا نلتقي في الدراسات المعاصرة بالأنماط الأربعة التالية، مما يعتبر في نظر الباحثين في التجربة الصوفية وعياً صوفياً:

1. التصوف المفارق: فوق الطبيعي وهو ما أسميناه بالنمط المنكفيء على الذات، وهو المراد أصالة.

2. التصوف الطبيعي: وهو النوع الذي اصطلحنا عليه بالنمط المنفتح على الطبيعة، وإن الله تعالى منبث في العالم الطبيعي، فالله هو الطبيعة والطبيعة هي الله.
3. نمط الوعي الصوفي المتمثل في حالات فقدان الوعي المستثار بالعقاقير والمخدرات وتناول حبوب الملووسة، وهذا النمط مما يصطلح عليه علماء النفس والاجتماع بالحالات الصوفية المستثارة بالمواد الكيماوية.
4. الوعي الصوفي الناتج عن الإصابة بأمراض عصبية.<sup>34</sup>

ورغم اعتراض العديد من المهتمين بدراسة التجربة الصوفية في الأديان على اعتبار النمطين الأخيرين حالات صوفية ووصموهما بالتصوف المسوخ والكاذب ومبررين ردهم بأن الأول مصدره كيماوي وأن الثاني يمثل حالات من الشذوذ النفسي ومظاهر لأمراض عصبية، فإن المهتمين بالدراسات النفسية والاجتماعية يرون أن الباحث في مثل تلك الحالات النفسية والعصبية ليس من شأنه الاهتمام بالأسباب أو العوامل

<sup>33</sup> فتاح، عرفان عبد الحميد. دراسات في الفكر العربي الإسلامي، عمان: دار عمارة، 1991، ص 291 وما بعدها.

<sup>34</sup> وعن هذا الفهم عرف خصوم التجربة الصوفية بأنها: حالات مرضية ومظاهر لاضطراب عصبي

المنشئة لها، وإنما ينحصر همه وقصده في دراسة المظاهر الخارجية البادية على الأفراد، مع توكيدهم بأن تناول العقاقير المخدرة إن تحول إلى الإدمان المزمن، فإنه لا يعين أبداً على تطور وسمو جواني وأخلاقي، بل العكس تماماً، يسوق إلى تحطيم الشخصية الإنسانية وعوقها نفسياً واجتماعياً وأخلاقياً، وأما حالات المستيريا، والكبت المزمن والاهيار العصبي، وسواها من الأمراض النفسية الأخرى، فهي حالات استثنائية وغير سوية في نظر المنكرين لاعتبارها حالات من الوعي الصوفي، فلا يجوز ولا يصح -في نظرهم- إدراجها ضمن أنماط الوعي الصوفي، ومن هنا اصطلحوا عليها بالتصوف المتحل والفاقد الذي لا اعتبار له.

على أننا رغم حملات الإنكار تلك، سنلتقي في دراستنا بأنماط من الوعي الصوفي، حتى في دائرة الفكر الصوفي في الإسلام، مشخصة في طوائف من الغلاة الذين أسماهم الصوفية الملتزمين بأدي الشرع والعقل بالمستصوفة،<sup>35</sup> مثل القلندرية والقرلباشية والعلية إلهية والبكتاشية والنوربخشية والنعمة الإلهية والتختجية.<sup>36</sup>

ممن أباحوا شرب الخمر في حلقات السماع وسموها مدامة حيدر، وعرف عنهم تناول المخدرات كالحشيشة قبل إقامة مجالس العربد -طقسية- كذلك نقرأ عن بعض المظاهر النفسية والعصابية المصاحبة للجذب الصوفية مثل: الجنون المؤقت وحالات الإغماء والاستفراق في أحلام اليقظة-الفتنطاسيات، وادعاء الخوارق والشعبلة.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> شعر شيوخ الصوفية الملتزمين بأدي الشرع والعقل بثقل مساوئ المتحلين اسم التصوف عموماً على طريقتهم فاجهدوا أنفسهم لإقامة الفصل التام بين التصوف الصحيح والمتحل دفعاً للالتباس، يقول المروجيري: وهم يسمون أهل الكمال منهم بالصوفي، ويسمون المتعلقين بهم وطلابهم بالتصوف... والتصوف هو من تشبه بهم من أجل المال والجاه وحظ الدنيا... المتصوف عند الصوفية كالذهاب، وعند غيرهم كالذئاب أنظر: المروجيري، كشف المحجوب، الترجمة العربية، ص 431

<sup>36</sup> انظر في آرائهم ونمط سلوكهم العام (Trimingham, Spencer, J: 1971, pp. 52; 69; 81; 90)

<sup>37</sup> Arberry, A.J. Revelation and Reason in Islam, New York: Macmillan Co., 1956, p.

### الخصائص العامة المشتركة للتجربة الصوفية:

انتهى عالم النفس الأمريكي المعروف وليم جيمس في دراسته الموسومة بـ "تنوعات الخبرة الدينية" وفي الفصل الذي خصصه للحديث عن التجربة الصوفية الذي استغرق الصفحات (330-417) وأيده فيما ذكر من خصائص مشتركة تعم التجربة الصوفية، على اختلاف دوائرها الدينية والحضارية آخرون من مؤرخة التصوف المقارن إلى أن أهم الخصائص المشتركة للخبرة الصوفية أربعة هي:

1. الاستعصاء على التعبير: بمعنى أن محتوى الخبرة الصوفية ومضمونها - كما أسلفنا في المقدمة - ومن حيث أنها تجربة ذاتية وفردانية خالصة، وتمثل حالة من الوعي المفارق مما لا يمكن التعبير عنها أو وصفها بالكلام والخطاب، ولهذا أيضاً لا يمكن نقلها إلى الآخرين وهذه الخاصية قدر مشترك في التجربة الصوفية على تنوع دوائرها الدينية، وهي الخاصية التي أسماها الإمام بكلل النسان وابن عربي بالخرس واصطلح عليها صوفية الهندوسية بالصمت المطلق.

إن الصمت ظاهرة مستحكمة في التجربة الصوفية لأن الذي يعانها، يبدأ المحاولة عادة بغلق منافذ الحواس كلياً (في الهندوسية) وذلك استباقاً وتمهيداً لانفتاح البصيرة الجوانية واستقبالاً للمعرفة النورانية التي سرعان ما تنبثق من أعماق أغوار النفس التي وصلت في معراجها الروحي إلى الحق تعالى (عند صوفية الإسلام) أو اتحدت بالنفس الكلية في التصوف الهندوسي.

وقد أشار المستشرق المعروف نيكلسون في دراساته المستفيضة عن التصوف الإسلامي وتاريخه وشخصياته ونظرياته إلى هذا الأمر فقال: "إن صوفية الإسلام شأنهم في ذلك شأن الصوفية جميعاً، يدركون أن الغاية التي يريدون تحصيلها من الطريق الصوفي ليست مما يقع في نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ، فليس لغیر من يتذوق أحوال الصوفية أن يفهم هذه الأحوال، وليس لهم أنفسهم إلا أن يتذوقوها، أما الوصف بالألفاظ فيقتصر دون التعبير عن هدف الصوفي، وإن كان لا يقصر عن وصف



طريق السلوك إلى هذا الهدف، من أوله إلى آخره.<sup>38</sup> ويؤيد وليم جيمس هذه المعاني قائلاً: "إن التجربة الصوفية تتحدى التعبير، فليس في الإمكان التعبير عن مضمونها في كلمات، ومن ثم فإن كفاءتها لا بد لمعرفتها من تذوقها مباشرة."<sup>39</sup>

وهذا عين ما صرح به الصوفية الذي قال الإمام الغزالي في وصف تجربتهم الجوانية: "من ذاق عرف" وعبر عنها في الإحياء (25/3) بقوله: "التصوف أمر باطن لا يُطلع عليه."

2. النسقية الفكرية: من المفترض والأمر الطبيعي أن تتعارض معطيات الخبرة الصوفية وتجاوئ معنى النسقية الفكرية من حيث إنها وعلى تنوع أنماطها وصورها، مواجهيد وجدانية-عاطفية، ولا تقع في نطاق العلم، فهي ليست علماً، لأن العلم منهجه الاستدلال والخبرة الحسية ولذا أمكن التحقق من صدق قضاياه بالرجوع إلى الواقع وشهادته.

ومع هذا التناقض الصارخ بين الخبرة الصوفية والمستفاد من العلم، فإن التجربة الصوفية في نظر الخائضين لمعتركها، تمد صاحبها بنوع من النسقية الفكرية، بل هي المعرفة البينية حقاً. ولغياض شهادة التصديق على هذه المعرفة النورانية، لم يكن أمام صوفية الأديان إلى التذرع بالشهادة العالمية، على إمكانها وتحصيلها، فالصوفية على ما بينهم من تباين الأصقاع واختلاف الأزمان والدوائر الحضارية التي يتيمون إليها، فإنهم متفقون على جوهر التجربة.

وقد ساق الإمام الغزالي رداً على منكري المعرفة التي طريقها الخبرة الصوفية فقال في الإنكار عليهم: "فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله الواسعة فأما النظائر وذو الاعتبار فلم ينكروا وجود هذا وإمكانه وإفضائه إلى هذا المقصد على الدور، فإنه أكثر حالات الأنبياء والأولياء، ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطأوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه، وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد

<sup>38</sup> R.A. Nicholson. Studies in Islamic Mysticism, Cambridge: Cambridge University Press, 1961,

<sup>39</sup> James, William. The Varieties of Religious Experience, New York: Doubleday & Co. Inc., 1978

كالمعتذر، وإن حصل في حالة فتياته أبعد منه، إذ أدنى وسواس وخاطر يشوب القلب.<sup>40</sup> ويقول أيضاً: "ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه (المنكر له) معنى الذوق لم يقدرُوا عليه."<sup>41</sup> ويشير إلى وجه الاستحالة هذه العلامة ابن خلدون فيقول: "ليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق، رداً أو قبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات."<sup>42</sup> ويقترب هنري برudson من مقولة الغزالي في الإنكار على منكري المعرفة الصوفية، بل يكاد يعبر عما قاله الغزالي حرفياً.<sup>43</sup>

3. اللحظية واللقائية: ويراد بها الغياب اللحظي المؤقت للوعي والإدراك، بالذات وبالاعتبار، في مقام الشهود عند صوفية الإسلام أو الفناء عن السوى -كما عبر عنه الإمام ابن تيمية، وعن كل ما يدرك بالحس، وعن كل ما يخطر في العقل، بل عن كل فعل وشعور، وذلك بالاستغراق بالكلية في المنطق، أو كما عبر عنه صوفية الإسلام، حصر القلب في الله تعالى وتركيز التأمل في صفاته. ومع هذه الحالة بالغياب -غياب الوعي والشعور- فإن الصوفي يرقى إلى نوع وعي مفارق وغير طبيعي أو اعتيادي يصطلحون عليه بالشعور المفارق الجاوز تنفي فيه، ومعه، كل معاني الثنائية والكثرة، ويكون حال الصوفي كحال "الطائر المتفرد إلى الواحد المتفرد".

#### 4. السلبية التامة:

ويقصد بها أن السالك للطريق الصوفي من حيث أنه معراج روحي صاعد، ورغم ما يبذله من جهد ومعاناة أثناء سيره المحفوف بالعقبات، للارتقاء من مقام إلى الذي يعلوه طلباً للتحقق بالمعرفة اليقينية الحقة، فإن تلك المعرفة ليست ثمرة جهده ومعاناته، بل هي معرفة متلقاة، في صورة وهب إلهي ومنحة ربانية، وليس للصوفي إلا أن يتحضر

<sup>40</sup> الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين، 17/3، باب الفرق بين الإلهام والعلم.

<sup>41</sup> الغزالي، أبو حامد. مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1964، ص

<sup>42</sup> ابن خلدون. المقدمة، الفصل الخاص بالتصوف، ص 272.

<sup>43</sup> هنري برجسون. منبع الدين والأخلاق، الترجمة العربية لسامي الدويري، ومراجعة عبد الله عبد الدائم، القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، د.ت، ص 229.

ذاته وتهيئاً لاستقبال الأنوار الإلهية في صورة إلهام وكشف لذني، والانتقال من عالم الظلمات والجهل والرغبات والشهوات والإرادات إلى عالم النور الساطع والمعرفة الحقة التي لا تحتاج إلى دليل من خارجها. وعن هذا الفهم لمساعدتهم فقد ميز الصوفية في الأديان عامة بين العلم والمعرفة، أو بين علم اليهان والاستدلال والكشف الشهودي العياني، أو بين علم نظري قوامه البحث والاستدلال، ومعرفة كشفية حضورية وصادقة بالضرورة، لخصها بطريق المعارضة والمقابلة بين العلم والمعرفة الشيخ ابن عربي قائلاً: "علوم الفكر بكل وجه ما تقوم مقام علوم الذكر والوحي والوهب الإلهي، في الرفعة والمكانة... لأن الأفكار محل الغلط."<sup>44</sup> وأكد هذا التقابل بين العلم والمعرفة من بعده شيوخ الصوفية عامة، فقال أبو المواهب الشعراني (ت 973هـ): "فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود، لا عن نظر وفكر وتخمين" (رسالة ابن عربي إلى الفخر الرازي، 5/1)، ويزيد هذه التفرقة بين العلم والمعرفة بياناً ابن عباد الرندي فيقول: "وإن شئت قلت هما ولايتان، ولاية دليل وبهان، وولاية شهود وعيان، فولاية الدليل واليهان لأهل الاعتبار، وولاية الشهود والعيان لأهل الاستبصار."<sup>45</sup>

### 5. التآحد بين الذات والموضوع

استدرك ولیم جیمس على ما ذكره في كتابه آنف الذكر تنوعات الخبرة الدينية، فأشار إلى هذه الخاصية في مؤلفه الآخر الفلسفة البراغماطية pragmatism. والحق فإن هذه الخاصية من أخص أوصاف التجربة الصوفية وفي مختلف التصوفات، بل إن التصوف في جوهره ودلالته الأولى والدقيقة لا يعني إلا الاتحاد مع الخالق تعالى عند صوفية الأديان السماوية أو مع النفس الكلية-الكونية في غيرها، "فالتصوف وفي دلالته التاريخية الدقيقة لا يخرج عن كونه سلوك طريق الاتحاد مع المطلق."

<sup>44</sup> ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية، ج2، بيروت: دار صادر، د.ت.، ص 704  
<sup>45</sup> المناجاة الطائفة بآخر شرح الرندي على الحكم العطائية، مصر: مطبعة بولاق، 1278هـ، ج2، ص14، وأيضاً ابن مسرة، كتاب الحروف والاعتبار، تحقيق كمال إبراهيم جعفر، القاهرة: د.ن.، 1978، ص 50

وعن هذا عرف التصوف عموماً بأنه: "طيران المتفرد بذاته إلى الواحد حتى عرف أفلوطين الجذبة الصوفية بأنها فن الاتحاد مع الواحد الذي اصطلح عليه القبايون اليهود بـdevukut الذي يفيد معنى "الاتحاد بالله"، عن طريق نحو التوازن الدقيقة والاستغراق بالكلية في الذات الإلهية.

وحذراً من الوقوع في الحلول والاتحاد ووحدة الوجود والإدانة بالكفر والمروق عن الدين فإن الصوفية المتتبعين بأحكام الشريعة في الأديان السماوية، حاولوا جهد المستطاع التفرقة بين الفناء الإرادي (الفناء عن إرادة السَّوَى) والفناء الشهودي (الفناء عن شهود السَّوَى) ثم الفناء الوجودي أو القول بوحدة الوجود، فصححوا الأول والثاني واعتذروا للقائلين بما في حين حكموا -كما فعل الفقهاء والمتكلمون في الأديان السماوية عامة- بالكفر على القائلين بالوحدة الوجودية.<sup>46</sup>

واستدراكاً على يحمل هذه الخصائص التي أشار إليه وليم جيمس وآخرون من دارسي الوعي الصوفي فإن المؤرخ للحركات الصوفية يلحظ عدداً من المظاهر الثانوية والهامة التي لازمت تلك الحركات، فثمة مظاهر اجتماعية وأخلاقية وسلوكية عامة ومتماثلة اقترنت بالحركة الصوفية عبر التاريخ. من هذه المظاهر أن التجربة الصوفية تسبقها في الغالب من الأحيان وتمهد لها حالة نفسية تتمظهر في الشعور بغيب الطمأنينة وعدم الراحة والقلق النفسي والاضطراب الفكري اصطلح عليه صوفية الأديان بالليالي المظلمة ويعتبرون هذه الحالات بوابة التوبة وداعية الإنابة والشروع في خوض التجربة الصوفية ومعاناة الطريق الصوفي آملين تجاوز تلك الحالات والوصول إلى الطمأنينة الجوانية، والراحة النفسية والتغلب على حالات الشك باستعادة اليقين، هكذا كان الحال مع أكابر رجال الحركة الصوفية في الأديان من أمثال القديس أغسطين الذي تجرع من مرارات موجات التنقل بين المذاهب والأديان والاستغراق

<sup>46</sup> فتاح، عرفان عبد الحميد. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، 1993، ص 180-187

الناس في شهوات الجسد، والسقوط في مهاوي الشك والإلحاد كما حكاهما في كتابه الاعترافات.<sup>47</sup>

وقد صور الإمام الغزالي هذه الحالة التي تسبق اليقظة الصوفية في كتابه الذي حكى فيه تردده بين المذاهب وشكوكه الفكرية وأزماته النفسية فقال: "فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أدرس يوماً واحداً تطبيقاً لقلوب المختلفة إليّ فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة استطيعها البتة حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب، ثم لما أحسست بعجزتي وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى، التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه."<sup>48</sup>

ومن هذه المظاهر أيضاً أنه ظهرت وتظهر في جنبات الحركات الصوفية عامة نزعات هدامة تبشر بالفوضى الأخلاقية والاتجاهات العدمية ودعوات إسقاط الفضائل الأخلاقية المتوارثة من الاعتبار مما تسبب في قيام صراع تاريخي دام واتصل بين أدعياء التصوف من زنادقة المستصوفة وبين الفقهاء، باعتبارهم حماة الشريعة، والمتكلمين باعتبارهم حراس العقيدة الصحيحة. وهكذا ظهرت طوائف و فرق وجماعات تدعي التصوف صرحت بالكفر والإلحاد واستباحة الحرمات واسقاط التكاليف والقول بالحلل والائحاد ووحدة الوجود والنظر إلى الشواهد، مما دفع الفقهاء والمتكلمين في الأديان السماوية الثلاث إلى إصدار فتاوى ضد مدعي التصوف المنحرف، وتكفيرهم. حصل هذا - كما مر بنا - في اليهودية وفي المسيحية وفي الإسلام أيضاً. يقول الإمام الذهبي في فلسفة الفناء الصوفية: "الفناء والبقاء من ترهات الصوفية، دخل من بابه كل إلحادي وزنديق، وأراد قدماء الصوفية بالفناء نسيان المخلوقات

<sup>47</sup> Saint Augustine. Confessions, translated by Henry Chadwick, New York: Oxford University Press, 1991

<sup>48</sup> الغزالي، أبو حامد. للنقد من الضلال، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1957، ص 106

وفناء النفس عن التشاغل بما سوى الله، ولا يسلم إليهم هذا أيضاً، بل أمرنا الله ورسوله بالتشاغل بالمخلوقات، ورؤيتها والإقبال عليها وتعظيم خالقها." (جامع الأصول، 766/4) ويقول ابن تيمية: "كثير من هؤلاء يخرجون عن ربة العبودية مطلقاً، بل يزعمون سقوط بعض الواجبات عنهم، أو حل بعض المحرمات لهم، فمنهم من يزعم أنه سقطت عنه الصلوات الخمس لوصوله إلى المقصود، وربما قد يزعم سقوطها عنه إذا كان في حال مشاهدة وحضور، وقد يزعمون سقوط الجماعات عنهم استغناء عنها، بما فيه من التوجه والحضور ومنهم من يزعم سقوط الحج عنه، مع قدرته عليه لأن الكعبة تطوف به، أو لغير هذا من الحالات الشيطانية ومنهم من يفطر في رمضان لغير عذر شرعي زعماً منه استغناءه عن الصيام، ومنهم من يستحل الخمر زعماً منه أنها تحرم على العامة الذين إذا شربوها تخاصموا وتضاربوا دون الخاصة من العقلاء، ويزعمون أنها تحرم على العامة الذين ليس لهم أعمال صالحة، فأما أهل النفوس الزكية والأعمال الصالحة فتباح لهم دون العامة.<sup>49</sup>

ويصف التهانوي صاحب الحلولية من المستصوفة فيقول: "الحلولية فرقة من الصوفية القائلين بإباحة النظر إلى النساء والمرد يرقصون ويطرقون، ويقولون: إن هذه من صفات الله تعالى التي حلت علينا، وهي مباح، وهذه كفر محض، وبعضهم يقيمون مجالس لهم، وعليهم لباس الدراويش ويتصايحون بآه وواه، وبالبكاء وإظهار الحرقه وشق الجيوب والأكمام وإلقاء العمائم بالأرض؛<sup>50</sup> والملفت للنظر - في هذا الخصوص - أن هذه الأوصاف قد تلبست بها جماعة الثقاة الحاسنم الذين، كما يشير روبرت إم سلتزر (1980) اعتادوا في مجالس الذكر التي يقيمونها التصفيق والقفز والدوران والهياج العاطفي مما يصطلح عليه في التصوف المقارن ب"العريد-طقسية" والتي هي أيضاً من أهم وأخص صفات الحركات الطقوسية المنتشرة في الولايات المتحدة حديثاً.

<sup>49</sup> فتاوى شيخ الإسلام، 1982، ج11، ص403

<sup>50</sup> كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص709

على أن الموضوعية والحيدة العلمية تقتضيان أن نقول أن شيوخ التصوف الملتزم بأحكام الشرائع في الأديان السماوية قد بادروا قبل الخصوم إلى إدانة هذه الشذوذات في العقيدة والانحرافات في السلوك وكفى أن نستشهد بأقوال أئمة الصوفية المعترين في الإسلام أمثال الجنيد البغدادي والقشيري وحجة الإسلام الغزالي وآخرين لا يحصون ممن حملوا حملات قاسية على أولئك الذين ادعوا التصوف كذباً ونفاقاً والذي ما قصد به شيوخه الكبار إلا تمام الأدب، وكمال الأخلاق والالتزام التام بأحكام الشريعة وحدودها.<sup>51</sup> يقول عبد الوهاب الشعراني (1953): "ومن شأن المريد أن يحافظ على آداب الشريعة والمشى على ظاهرها ما أمكن، فإن الترقى كله في امتثال أمر الشرع. هذا أمر قد أغفله غالب من شم رائحة التوحيد من أهل هذا الزمان، فيصير يتعدى حدود الله في مأكله وملبسه وكلامه وفعله. وهذا كله زندقة لرفضه الشرائع." وهكذا كان الأمر في التصوف اليهودي الذي قرر ميرزوه بأن سلوك طريق التصوف مبتدؤه الالتزام التام بأحكام الشريعة الموسوية (هالاخاه) فيقول يوسف دان: "أن الكامل من كل الوجوه فقط اعتبر مرشحاً لسلوك الطريق الصوفي ونيل الغاية المرجوة من سلوك الطريق."<sup>52</sup>

على أننا ننبه ثانية إلى أن طبيعة التجربة الصوفية، من حيث أنها تجربة وجدانية-عاطفية محضة، مشروع بطبيعته منفتح على الفوضى الخلقية والانحراف في العقيدة والسلوك.<sup>53</sup> هكذا كان الحال عبر تاريخ التصوفات في الأديان جميعاً، حيث نبتت في أحضان الحركات الصوفية النزعات العدمية الأئمة والاستهانة بالأحكام الشرعية والتحلل منها وادعاء الدجل والشعبدة والمخارق لتصبح التحرية الوجدانية ساحة مشاعة لنمو الأساطير والخرافات والكهانة الكاذبة والرؤيات المختلفة وتعاطي السحر والاعتقاد بالقوة السحرية للحروف والأرقام (الجماعات الحروفية في التصوف الشيعي والتصوف اليهودي).

<sup>51</sup> فتاح، عرفان عبد الحميد. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، ص 73 وما بعدها

<sup>52</sup> Dan, Joseph. Jewish Mysticism and Jewish Ethics. ...

<sup>53</sup> ibid

وتقترب هذه الدعاوى المرجفة أنماط سلوكية منحرفة مثل إقامة حفلات العرييد- طقسية التي يتخللها الرقص والغناء والتصفيق والقفز والدوران حول النفس والهياج العاطفي والقول بالشواهد،<sup>54</sup> والتعبير عن الحب الإلهي في عبارات جنسية مفضوحة بل وإقامة حفلات للعهر الجماعي للمقدس -عند الزنادقة والحلوليين- برغم كاذب مفاده أن المتصوف الذي تحقق بالتأله التام، يكون معصوماً عن اقتراف الذنوب، ومن ثم فكل سيئة يقتربها، صغيرة كانت أم كبيرة، لا تعتبر اجتراحاً للسيئات، لأنه بتأله قد تشبه بالله، المنزه عن النقائص.<sup>55</sup> وفي نفس هذه الدعوى، ومثيلات لها كانت تتردد على السنة زنادقة الزهاد من مدعي الانتساب إلى التصوف الإسلامي فكانوا يصرحون قائلين: "رفع الحبيب عنا التكليف" وتأول هؤلاء الإباحة قول الله تعالى: (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ) (الحجر: 99) قائلين: "إذا وصلت إلى مقام اليقين سقطت عنك العبادات."

ومن المظاهر التي اقترنت باستمرار بالحركة الصوفية في مختلف أنماطها وتنوع الدائرة الدينية والثقافية التي نشأت في إطارها ظاهرة تبعية المريد السالك للطريقة لإرادة شيخه الروحي -المطاع- وفناء إرادته كلياً في إرادة شيخه (أو البير في اللغة الفارسية، وفي نظم الرهينة المسيحية لرأس الدير abbot-be ومقدمه وعند طائفة النقا الحاسيدم في اليهودية لشيخ الطائفة الروحي zaddiq-moreh وعند الطوائف الهندوسية guru، بدعوى أن المعراج الروحي للسالك المبتدئ لا يمكن أن يتحقق ويؤدي ثماره إلا بالخضوع الكلي لإرشاد الزعيم الروحي، الذي تجب طاعته من غير سؤال، لتتخذ الطاعة له وتتحول إلى عبودية عمياء خرساء بكماء، لا يقرها دين أو عقل، فمن شأن

<sup>54</sup> القول بالشواهد الذي قرنه الفشير بالشرك والكفر ووصفه الشيخ عمر السهروردي بالزندة والإلحاد ويقول عن هذه الطائفة من المتوسمين للتصوف الإمام ابن الجوزي: "أعلم أن المتصوفة في صحة الأحداث على سقّة أقسام، الأول: أحببت القوم وهم ناس تشبهوا بالصوفية ويقولون بالحلول... وزعموا أن الله تعالى اصطفى أجساماً حل فيها جماعتي البروية ومنهم من قال هو حال في المستحسنات، لتفاصيل أكثر انظر: فتاح، عرفان عبد الحميد. نشأة نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، 1993، ص 87-90

<sup>55</sup> Elidada, Mircea. Encyclopedia of Religion, ... Vol. 2, p



المريد: "أن لا يقول لشيخه قط لَمْ فقد أجمع الأشياخ على أن كل مريد قال لشيخه لَمْ لا يفلح في الطريق."<sup>56</sup>

#### منهاج الدارسين للتجربة الصوفية:

هل التجربة الصوفية بخصائصها العامة المشتركة التي فصلنا في صورها تجربة واحدة ومتماثلة في الأديان جميعاً، أم إن لكل دين تجربته الصوفية الخاصة والتي تتأطر وتحد على ضوء العقيدة الدينية التي يعتنقها الصوفي، والدائرة الحضارية التي ينتمي إليها ويصدر عنها؟ ذهبت طائفة من الباحثين في تاريخ التصوفات إلى أن التجربة الصوفية في الأديان جميعاً متماثلة ومتشابهة وتصدر في كل أنماطها عن نواة مشتركة وواحدة لمكونات التجربة، حيث يحاول الصوفي صياغة تلك المكونات وفق الدائرة الثقافية الخاصة التي ينتمي إليها بغية التوافق مع معالم تلك الثقافة، وبعبارة صوفية: "الإسلام ربط الحقيقة بالشرعية"، وجاء إسباغ الشريعة من معطيات التجربة الصوفية. وذهبت طائفة ثانية من مؤرخي التصوف المقارن إلى نقيض ذلك، فأكدت وقررت بأن لكل دين تصوفه الخاص به الصادر عن تعاليمه ومحدداته. يقول زيهنر: "إن التجربة الصوفية في الغالب تكون مشدودة وموصولة بدين بعينه، تصدر عن تعاليمه، وتشكل على ضوءها."<sup>57</sup> وعن هذا الفهم كان تصنيفه للتجارب الصوفية تبعاً لتوافقها مع تعاليم المسيحية أو تعارضها معها. وأيده فيما ذهب إليه جبرشوم شخوليم المتخصص في دراسة التصوف اليهودي والأستاذ بالجامعة العبرية حيث أكد القول بأنه ليس ثمة تصوف عام من غير هوية معينة، بل هناك تصوف خاص و متميز في كل دين فالصوفية يصدر عن عادة عن تعاليم عقيدتهم الدينية.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> الشمران، عبد الوهاب. الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص 78. ولتفاصيل تاريخية أخرى عن صور هذه الطاعة العمياء أنظر: فتاح، عرفان عبد الحميد. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، ص 144 وما بعدها.

<sup>57</sup> Zaehner, R.C. *Mysticism: Sacred and Profane*, 1957, p

<sup>58</sup> Scholen, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1941

والذي نميل إليه ونرجحه: أن النظرية الأولى تسوق في أغلب الأحيان إلى المصادر التاريخية والتعميمات الجارفة بالتماس أوجه التشابه والمماثلة بين الدوائر الصوفية ورد اللاحق إلى السابق من غير قرائن تاريخية تؤيد ذلك، وهي النظرة التي هيمنت على دراسات المستشرقين عموماً، ممن أرجعوا الحركة الصوفية في الإسلام، بكل ما تنطوي عليها من مراحل وتطورات إلى التأثيرات الأجنبية وصاروا يلتزمون لكل مفردة في التصوف الإسلامي مرجعية أجنبية، على خلاف بينهم في تحديد تلك المرجعية أهى الرهنة المسيحية، أم التصوف البوذي والهندوسي، أم الفلاسفة اليونان، متغافلين كلياً عن فعل وأثر العوامل الذاتية النابعة من تفسيرات الصوفية لتعاليم الإسلام وحركة المجتمع الإسلامي الذاتية.

أما النظرية الثانية فبدورها تنكر كلية للمعالم والخصائص المشتركة التي أحصيناها والتي في مجموعها تشكل -لا ريب- قاسماً مشتركاً وثمانلاً قوياً، وإلا كيف تبرر تلك الخصائص المشتركة العامة، إلا أن نقول بأنهما من لوازم الوعي الصوفي الموروثة عموماً. ومن هنا لزم دراسة الظاهرة الصوفية بالمنهجين معاً، باعتبارهما متكاملين؛ دونما تضاد بينهما؛ فينصرف الباحث عندئذ إلى رصد العوامل المعقدة المتضاربة -الذاتية- لنشأة الظاهرة في كل دين، ثم يحاول التماس وجوه الشبه والمماثلة بين التجارب الصوفية في الأديان، من غير وقوع تحت التأثيرات الظاهرية للمنهج الشكلي الذي همه الأول التماس الأشباه والنظائر، ورد اللاحق إلى السابق بوحى سابق من نظرية التأثير الأجنبي الذي يُغفل، ويسقط من الاعتبار، فعل العوامل الذاتية في نشأة الظاهرة وتطور مبادئها.

## الظواهر الصوفية والنسقية الإسلامية رؤية إسلامية مقارنة

عبد القادر هاشم رمزي<sup>\*</sup>

### المقدمة:

تعتمد هذه الدراسة الأبعاد الإسلامية في المقارنة بين الظاهرة الإسلامية والظاهرة الصوفية لأن التساؤل الأساس هو حول إسلامية الظاهرة الصوفية ومدى انتسابها للهدى الذي يتمثل في الإسلام ونسقيته: تفكيراً وطريقة حياة. ونظراً لأن الإسلام من عند الله سبحانه وتعالى، فالقضية في هذه الدراسة - ليست قضية جدلية أو مذهبية أو لاهوتية وليست قضية فلسفية أو كهنوتية كما أنها ليست قضية حزبية أو شعوبية ولا هي بقضية قومية أو إقليمية، بل هي قضية إسلامية تتمثل في محاولة جادة لبلورة أمر التصوف من حيث ما هو إسلامي وما ليس بإسلامي يلصق بالإسلام أو يُعزى إليه بحسب رؤى وأبعاد ومبررات غير إسلامية.

الإسلام نسق رباني له ثوابته ونسقيته القائمة على القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وهي المتمثلة في العقيدة الإسلامية وفي أركان الإسلام. ومن هذا التكامل النسقي (نظام الإسلام) ينبثق الفقه الإسلامي، وتمتد الثقافة الإسلامية لتتكامل في نسق دَعَوِي تتجسد فيه الدعوة إلى الإسلام وترتقي نحو آفاق الإحسان ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى من خلال تطبيق الإسلام وحمله إلى المجتمعات الأخرى والعصور المتتالية حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

<sup>\*</sup> أستاذ التربية في جامعة العلوم التطبيقية الخاصة، عمان/ الأردن.

ومن مبررات المسار المقارن في هذه الدراسة التداخل الذي تجذر ويتجذر في حياة المسلمين بين نسقية الإسلام وبين الظواهر المجتمعية الوافدة أو الغازية ذات المنابع غير الإسلامية والمناكب الضلالية القديمة أو الحديثة، ومنها ظاهرة التصوف التي سبقت الحياة الإسلامية، ولم تكن تأثيراتها بسيطة على اقتدار أمة الإسلام ابتداءً من القرن الهجري الثاني وحتى هذا اليوم. فإذا كانت هذه الظاهرة مستوفية شروط الانتساب للإسلام فمن أين جاء التعطيل المتراكم لقدرات المسلمين عن العمل والوعي والانتماء في كل بلاد الإسلام؟ أم كان هذا التعطيل جزءاً من طبيعة النسق الإسلامي؟ وما الذي تباعد بمجماعات وأفراد من المسلمين عن الاهتداء والهدى الذي جاء به خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم من عند ربه سبحانه وتعالى؟ وكيف تجذر جسم أمة الإسلام في القرون الهجرية العشرة الأخيرة وجمد فكرها وتراجعت غرضتها نتيجة لتباعدها عن العمل بالهدي الإسلامي من أجل استعادة اقتدارها في الاهتداء وهداية البشرية؟

تحاول الدراسة أن تبحث في الثوابت الإسلامية التي تقوم بها وعليها نسقية الظواهر الإسلامية: عقيدة وشرعية وفقهاً وثقافة وحضارة وتربية ودعوة في اتجاه مهتد، يتحرك نحو هداية البشرية ابتغاء مرضاة الله مقابل الظواهر التي تنضبط بهذه النسقية، ومن ثم الكشف عن خصائص الظاهرة الصوفية لترتقي بها إلى مستوى الظاهرة الإسلامية أو تخرجها من إطار النسقية الإسلامية إخراجاً عبر موجه لأحد أو ضد أحد من الناس.

ونظراً لضخامة ما كتب حول التصوف -في حياة المسلمين- عبر ما يزيد على اثني عشر قرناً<sup>1</sup>، ولبعد معظم ما كتب عن المنهجية الإسلامية ذاتها، فإن المقام يقتضي

1 أبو غدة، عبد الفتاح (محقق)، رسالة المسترشدين للمحاسبي، ط 3، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1974، ص 10.

"يرى أن بدايات التصوف ظهرت منذ عهد الحسن البصري المتوفى سنة 110 هجرية، ثم يذكر إبراهيم ابن أدهم الذي ذكر أنه استعار لباس أحد الرعاة عندما عزم على التصوف، وكانت من الصوف، وتسوي سنة 161، وسليمان بن نصر الطائي الذي توفي سنة 187هـ، ومعروف الكرمني الذي توفي في بغداد سنة 201هـ، بشر

إعمال منهجية مقارنة تعرض الأساس المعتمد للمقارنة ثم تعرض لطريي المقارنة في ضوء هذا الأساس وفي أبعاد محددة يمكن أن يُنظر بها إلى الماضي وإلى الواقع كما يمكن بها النظر في احتمالات المستقبل بالنسبة لطريي المقارنة.

وتعرض النسقية الإسلامية<sup>2</sup> كأساس منهجي للمقارنة، ثم تعرض الظاهرة الإسلامية في عدد من الأبعاد المرتبطة بهذه النسقية، كما تعرض الظاهرة الصوفية في الأبعاد ذاتها لتخلص إلى نتائج محددة مقارنة بالنسبة لكل منها. ومن ثم فإن الدراسة ترسم إطاراً موضوعياً للجدل حول الظاهرة الصوفية.

ولما كان ما كتب حول الصوفية في حياة المسلمين خليطاً ضخماً تراكم عبر القرون الماضية ابتداءً من عام 110هـ وحتى يومنا هذا،<sup>3</sup> ولما كانت محاولات إصاقتها بالنسقية الإسلام محاولات متعددة ومتنوعة وربما هدامة، فإن دراستها دراسة مقارنة مع الظاهرة الإسلامية<sup>4</sup> أو أبعاد الظاهرة الإسلامية<sup>5</sup> يقدم غطاً موضوعياً يتوقع أن

الحايي المروزي توفي سنة 227هـ، والمحاسبي توفي سنة 223هـ، وفا النون المصري توفي سنة 245هـ، وسري السقطي توفي سنة 257هـ، والجنيد توفي سنة 297هـ.

2 ورد في مصطلحات الدراسة تحديد مفهوم النسقية، والنسق لغة: ما كان على نظام واحد - المعجم الوسيط، ص919.

3 فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، مرجع سابق:

يرى المؤلف: "أن الصوفية حركة بدأت زهداً وورعاً ثم تطورت فأصبحت نظاماً شديداً في العبادة، ثم استقرت اجتماعاً نفسياً وعقلياً بعيداً عن مجرأها الأول وعن الإسلام في كثير من أوجهها المتطرفة" ص420. ثم يقول إن الصوفية: "مشقة من الصفاء وإن الصوفي رجل صافاه الله، من الفعل صافى يصافي فهو قد صوفى صوفي للمجهول...أيو... اشتق هذا الاسم من الميكيرين للصلاة في الصف الأول.. وقيل من الصفقة التي كان نفر من الصحابة رضوان الله عليهم يجلسون فيها معظم أوقات اليوم وذلك - على حد قول المؤلف عمر قروخ - مخالف للاشتقاق اللغوي.. ويستطرد: "... وزعم نفر من المستشرقين أن كلمة (صوفية) تعريف لحكمة صوفيا اليونانية (الحكمة). ثم يقول وذلك مخالف لأصول التعريب.. ثم يقدر هو بنفسه أن الباحثين (وال المؤلف لا يذكر من هم) "أجمروا قديماً وحديثاً أن كلمة "صوفية" مشتقة من الصوف.. وكان الصوف هو اللبس الغالب على الزهاد والعباد.." ص470.

4 هذا أيضاً رأي الباحث، كما يترف المرجع السابق بالثناء اليونانية والهندية وغيرها مع التصوف.

5 عقد الباحث مناقشة حول مفهوم الظاهرة الإسلامية في الفصل الثالث، مع ألفا يمكن الإشارة إلى ألفا ما ينتج عن تطبيق الإسلام كاملاً، وعن تطبيق حكم إسلامي في المجتمع الإسلامي في وضع أو حالة إسلامية تستمر وترتقي

يختصر الآماد والأبعاد ويساعد من يطلع، على إصدار حكمه حول هذه العلاقة، وهذا جانب من أهمية هذه الدراسة مع التأكيد على أن النتائج التي توصل إليها الباحث لا تلزم أحداً، ولا تغلق الباب على الموضوع. وقد ساعد التأويل الصوفي، وصرف الكلام عن معناه واعتماد التصوف على التجربة الفردية التي تتجاوز المحسوس والمعقول، وتداخل التصوف مع القوى الغازية للعالم الإسلامي، على خلط الأمور والمعاني والتوجهات مما شكل خطراً مستداماً على النسقية الإسلامية الأمر الذي يعطي هذه الدراسة قدراً من الأهمية المنهجية.

### أولاً: الدراسات السابقة حول ظاهرة التصوف:

تمثل الدراسات التالية مجموعة منتقاة من أعداد كبيرة من الدراسات السابقة، ولئن كان الانتقاء شكلاً من أشكال التحيز إلا أن هذه المجموعة من الدراسات تؤكد انضباطها بالأبعاد الإسلامية في إصدار أحكامها فما جاء فيها هو تعليمات وتسمو على الانحرافات الشخصية والشطحات الوجدانية غير الملتزمة، كما اشتملت على دراسات تقوم على الخبرة المنهجية التي تدعم المعرفة الملتزمة بثوابت الإسلام هذه الدراسات هي:

#### 1. رسالة المسترشدين، للحارث المحاسبي:<sup>6</sup>

"الإمام العارف الناطق بالحكمة، علم النظر.. أحد الزهاد..." (ص16) "وكان ناسكاً عابداً وصوفياً زاهداً" (ص16).. "ولقد كان أثر الإمام المحاسبي على الإمام

مع استمرار العمل بها والارتقاء بأدائها في النسق الإسلامي المتكامل، أو قد تكون هي الظاهرة البدائية، كبدائية دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة.. وهكذا.

6 أبو غدة، عبد الفتاح. (عقق) رسالة المسترشدين للحارث المحاسبي، مرجع سابق، وهو أبو عبد الله الحارث بن أسد البصري المحاسبي، توفي في بغداد 243هـ، الطبعة الثالثة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، قدم أبو غدة لهذه الطبعة، كما قدم للطبعة الثانية والأولى، (وقد أكثر فيها من الحكايات عن السلف تأييداً لما تضمنته الرسالة من الإرشاد والتوجيه). وقدم مفتي الديار المصرية الأسبق حسين محمد مخلوف الكتاب في طبعته الأولى.

الغزالي كبيراً، فلقد تبطن الغزالي كتاب (الرعاية) في كتابه الإحياء (ص17).. وعده المناوي من "السادة الصوفية"، وقال عنه التميمي: إنه إمام المسلمين في الفقه والتصوف والحديث والكلام، وعده ابن حجر "من أئمة الحديث" (ص19). وقال عنه الحافظ الذهبي: "... وقد نعموا عليه بعض تصوفه وتصانيفه" (ص19)، وهناك من حذر من كتبه.. على أنها كتب بدع وضلال" (ص20)، وذكر عنه أنه ابتدع قولاً في كلام الله سبحانه، ثم تاب عنه (ص20)، وأشار المحقق (أبو غدة)، أن الإمام أحمد بن حنبل انتقد المحاسبي لدخوله في مسائل من علم الكلام.. كما أكد الخطيب البغدادي: "وكان أحمد بن حنبل يكره للحداد نظر في الكلام وتصانيفه الكتب فيه.. ويصد الناس عنه"، (ص21)، ويؤكد المحقق أن هذه الرسالة "جاء فيها طائفة من الأحاديث الضعيفة.. وبعض الأحاديث الموضوعة" (ص26).

وفي ترجمة القشيري للحداد المحاسبي والجنيد وأبو روم وابن عطاء والمكي يمتدح هؤلاء الخمسة لأهم: "جمعوا بين العلم والحقائق"، إشارة إلى أن العلم هو الشريعة، والحقائق هي حقائق ما فوق العلم (التصوف). وهو قول لا يستند إلى المرجعية الإسلامية بل يتناقض معها. كما روى الخطيب البغدادي في (تاريخ بغداد) (ص215)، وابن السبكي في (طبقات الشافعية) أن جعفر بن شقيق هارون المجرى حضر وفاة المحاسبي الذي قال لم قبل خروج نفسه: إن رأيت ما أحب تبسمت إليكم وإن رأيت غير ذلك تبيت في وجهي.. قال جعفر: فبسم ثم مات!

ومن دلالات هذه الحكايات أنها مجرد حكايات وأن الفقهاء الذين يستشهدون بها لم يكونوا يهتمون بعلاقة القول أو التصرف بالنسقية الإسلامية في التفكير والشعور والسلوك، وأن حقائق الإسلام لا تعتمد الحكايات، وأن علم الجرح والتعديل حول حديث الرسول صلى الله عليه وسلم من هذا؟

أما أقواله في الرسالة فإنه يشهد الشهادتين، وأنه يؤمن بأن هناك من عباد الله المؤمنين أهل وفاء وأخلاق فاضلة وخوف وخشية، وهو يمدح للرسالة وللإشارة لأهل التصوف. ثم هو يربط بين ذوي الألباب هؤلاء ورعاية حدود شريعة الله، بما فيها السنة النبوية، كما يؤكد أن أداء فرائض كتاب الله والإيمان بمتشابهة ومحكمة والاعتبار

بقصصه وأمثاله يخرج الإنسان من ظلمات الجهل إلى نور العلم، ومن عذاب الشك إلى روح اليقين، ثم هو يرى أن أهل العقل عن الله هم الذين عملوا لإحكام الظاهر (ص41)، وهذه من آيات الإشارة إلى المسارات الصوفية.

ولا تخرج هذه الرسالة عن الحدود الإسلامية وإن شابتها بعض المفردات التي انتشرت في أقوال المحاسبي. وبذلك خلط المحاسبي بين الظاهرة الصوفية والظاهرة الإسلامية، وهو على كل حال خلطٌ ذكي يجمع بين الظاهرتين.

## 2. ابن تيمية بطل الإصلاح الديني<sup>7</sup>، تحقيق محمد الاستانبولي:

تحدث الدراسة بحماس شديد عن المصلحين وعن ابن تيمية مصلحاً، ثم يلخص جهود هذا الإمام في مواجهته للتار والفلاسفة والمتصوفة وأصحاب البدع والخرافات، ثم يشير إلى عداء بعض الفقهاء له إلى هذا اليوم مع أنه كان في نظره المقدم بطلاً في ميزان العلم وبطلاً في ساحة الحرب وبطلاً في معارك السياسة. فهذه الدراسة، وهذا الكتاب مؤطر بحب هذا الإمام الفقيه، ولعله حب مهتدٍ فيه غيرةٌ على الإسلام وعلى رجال الإسلام، وهو في نظر الباحث من مقتضيات وعي المسلم وفقهه.

وتعرض نوعاً من المقارنة بين ابن تيمية وابن عربي حول موضوع النبوة، فيبين المؤلف في هذه الدراسة أن فكرة الغزالي عن النبوة إنما هي استمرار لفكرة ابن سينا عنها. ويشرح أقوال ابن سينا والغزالي في مسائل النبوة، ويتساءل عن السبب الذي قاد كلا من ابن سينا والغزالي إلى خلط فكرة النبوة بالشبهات، ورفض فكرة الوحي كما جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

ثم يشير إلى تدخل الغزالي في كيفية خلق الله سبحانه وتعالى لحواس الإنسان حين يقول: "إن الله يخلق في الإنسان حواسه من لمس وبصر وسمع وذوق ثم يخلق له العقل... ثم إن "وراء العقل طوراً آخر تتفتح فيه عينٌ أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أخرى العقل معزولٌ عنها". وهكذا يرتقي الغزالي بالصوفي إلى مخالطة الله جل وعلا، سبحانه في ما يفعل، ويهبط بالنبوة إلى أسفل سافلين، ولا



شك في أنه مسار تدميري سواء كان مقصودا أو غير مقصود: فالاجتهاد الصوفي في الأحوال -وهو غير الاجتهاد الإسلامي- يوصل المتصوف إلى ما فوق علوم الأنبياء، وأما ابن تيمية فيرى أن كلام الغزالي هذا كان الأساس الذي بنى عليه ابن عربي فكرته عن خاتم الأولياء الذي يرى - الغزالي - أنه أفضل من خاتم الأنبياء، لأنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى النبي، أي أن خاتم الأنبياء الصوفي يأخذ من الله مباشرة، أما محمد صلى الله عليه وسلم -في رأي الغزالي- فإنه يأخذ من جبريل الذي يأخذ من الله" ص 205-206 من كتاب "جامع الرسائل" لابن تيمية. وإذا نظرنا اليوم في كتاب ابن عربي "الفتوحات المكية" وكتاب "قصور الحكيم"، فرى أن ابن عربي كما الغزالي يضعان نفسيهما في حلقة خاتم الأولياء الصوفي بل إنهما يزعمان بهذا أن هناك أكثر من خاتم أولياء صوفي أعلى من خاتم الأنبياء مرتبة... في سلم الترقى الصوفي والحبل يجر كما يقال!

وهو طبعا كلام -لا يقوله- على حد قول ابن تيمية في هذا المرجع "لا المسلمون ولا اليهود ولا النصارى بل يقوله الملاحدة من الصابئة والفلاسفة."

وأما فكرة النبوة عند ابن تيمية فتقف عند حدود النص القرآني وما ورد في صحيح السنة. فبينما كان الغزالي تابعا للفلاسفة، فقد قال، أي الغزالي، قال بما قالوا والتمس لهم الأدلة الشرعية ومزج الفلسفة بالتصوف - بل لقد كانت آراؤه في ذلك هي ما وجّه الباحث في هذا البحث إلى أن التصوف هو الفلسفة؛ أي أن التصوف هو حب الصوفيا أي الفلسفة بعينها كما سيرد في القسم الرابع من هذه الدراسة.

وقد رفض ابن تيمية القول بالباطن بقوله: "إنه إذا أريد بالعام الباطن علما مخالفاً لظاهر الشريعة فإن قائل ذلك إما ملحد زنديق وإما جاهل ضال، وأنواع التأويل التي يلجأ إليها الفلاسفة وباطنية المتصوفة هي من هذا النوع." ثم إن المتصوفة كابن عربي وابن سبعين والسهورودي كانوا يرون أن باب النبوة مفتوح لا يمكن إغلاقه على الرغم من صريح الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة على أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو خاتم الرسل. فعلى النقيض من هذا كان السهورودي يقول: "لا أموت حتى يقال لي قم فأنذر"، أي حتى يبعث نبيا!!! بزعمه.

وأما بالنسبة لرؤية ابن تيمية لفكرة وحدة الوجود والحلول، فإنه يؤكد أن المتصوفين الكبار تابعوا الضلال القدم في القول بالحلول أي حلول الله سبحانه في بعض الآدميين إذا كانوا أصفياء النفوس والأرواح. ومن هؤلاء الكبار في (زعمهم) الحلّاج وابن عربي الذي انتقل من فكرة الحلول إلى فكرة وحدة الوجود ثم إلى فكرة الاتحاد بين الخالق والمخلوق أو الاتحاد بذات الله سبحانه وتعالى؛ حيث يبلغ الصدق عنده مقام المحو (الغيبوبة نتيجة الاتحاد)، وهي فكرة الفناء في ذات الله، ثم يرتقي إلى فناء الفناء ثم إلى الصحو أو وحدة الشهود، وجاء ذلك في أقوالهم وأشعارهم ولا سيما ابن الفارض.

وقد نقض ابن تيمية هذا كله على أساس الشريعة، فكان عالماً إسلامياً تتمثل الظاهرة الإسلامية في قوله وعمله وفي مواجهته ظواهر التصوف (ص56). وكان اعتماده منهجياً، على ثوابت الإسلام، لذلك نقض فكرة العقل الأول التي استعارها ابن عربي من اليونان، حيث زعم أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو العقل الأول، كما نقض فكرة وحدة الوجود والعدم وفكرة الوحدة بين الحق والخلق، وفكرة إلغاء العذاب بالنار حيث تصير طبيعتها، في رأي ابن عربي، يوم القيامة نارية ممتعة، وفكرة إسقاط التكاليف الشرعية عن الصوفي، كذلك نقض أولويات الفلسفة وبناءها الفكري، وأكد أن التصوف عائد إلى الفلسفة ومرتبطة بها ويسعى لتحقيق أهدافها في نقض ثوابت الإسلام. وقد قام نقده لذلك ونقضه له على أساس "أنه يرى أن القرآن الكريم، بما فيه من أدلة وحجج فيه غناء لطالب العقيدة الإسلامية.." (ص7)، كما حصص المنطق بما نقض أصوله ومقدماته وأنكر إمكانية الانتفاع به (ص77).

وقد أبرز هذا الكتاب دور ابن تيمية في تكرمه للسنة النبوية في ضوء القرآن الكريم واستناداً إليه (ص87-90)، كما حارب البدع والابتداع الذي يُلصق بالإسلام ما لا يقبله الإسلام.

3. التصوف بين الحق والخلق:<sup>8</sup>

يمثل هذا الكتاب حجة على التصوف ويرى أن صور التصوف وأنماطه ما هي "إلا مؤامرة كبرى على الإسلام نسجت خيوطها قديماً في الظلام أباد شعوبية أئمة ممن ثل الإسلام عروشهم وخيب آمالهم وطفى على حضارتهم ودثر مدنيّتهم" (ص11). ثم يبين أن التصوف "طريقة زهدية في التربية النفسية يعتمد على جملة من العقائد الطبيعية (المتافيزيقية) بما لم يرق على صحتها دليل لا في الشرع ولا في العقل. ويزعم أصحابها أنهم وصلوا إليها من طريق الكشف أو الخواطر أو الرؤى الشخصية (الذاتية) أو الذوق.. ومنها عقيدة الحلول، ووحدة الوجود، ومفهوم الحقيقة المحمدية (العقل الأول في نظرية الفيض اليونانية)، واعتبارها أصلاً لكل حياة بشرية وكونية. ويسردون الأقوال على الناس كأنما هم رسل من نوع خاص لا ينطقون عن الهوى وكان كلامهم لا يحتاج إلى دليل! فهذا ابن عربي يقول: "... اعلم أن الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام الذي هو أول جسم إنساني تكون وجعله أصلاً لجميع الأجسام الإنسانية، فَضَلَّتْ من خيرة طيبته (وهذا خير آخر حول العجينة الأولى وخيرتها) فضلة خَلَقَ منها النخلة، فهي أختٌ لآدم عليه السلام وهي عمّة لنا، وقد سماها الشرع لنا عمّة - (يعود للشرع هنا)، ولها أسرار عجيبة دون سائر النباتات، وَفَضَّلَ من الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسم في الخفاء فمدَّ الله تعالى من تلك الفضلة أرضاً وفضاء... وجعل منها العرش وما حواه والكرسي والسماوات والأرضين وما تحت الثرى والجنات كلها والنار من هذه الفضلة... الخ" (ص8).

ثم قَسَمَ الصوفيُّ الدينَ إلى شريعة وحقيقة وظاهر وباطن: فأما أهل الظاهر فهم أهل الشريعة، وهم العوام من الناس الذين يؤمنون بالتصوص الشرعية دون اللجوء إلى التأويل ومنهم علماء المذاهب الأربعة أو عامة فقهاء الشرع وعلماء الحديث، وهم عندهم "علماء الرسوم" (ص9). أما أهل الباطن، فهم عند المتصوفة أهل الحقيقة والطريقة (التي بحسب زعمهم نبأها الله عن العوام ومنهم - في زعمهم الفقهاء وأئمة

8 شفقة، محمد فهد. التصوف بين الحق والخلق، 1970.

الفقه. وهؤلاء، أي أهل الباطن، هم الخاصة من الناس الذين يعتمدون على التأويل (ص9). والتأويل هو عندهم صرف النص إلى معنى لا يحتمله إلا عن طريق الذوق والأحلام والخواطر والكشف واستفتاء القلوب وهو التحريف بعينه، ويتنوع بتنوع هذه القلوب وأذواقها... وهنا تشعب القضايا.

وأدهى من ذلك أنهم استعملوا الكشف والخواطر لتقوية أحاديث ضعيفة أو لتضعيف أحاديث قوية بحسب مزاج (المكاشف) الذي قد يكون فهمه، في الواقع، دون فهم الأمي الجاهل! يقول ابن عربي: "رب حديث يكون صحيحاً عن طريق روايته (العوام)، وحصل للمكاشف الذي يكون قد عاين هذا المظهر فسأل النبي - في موقف المكاشفة والمعاينة، عنه فأنكره، يقصد النبي، وقال للمكاشف: لم أقله ولا حكمت به فيعلم ضعفه ويترك العمل به - على بينة من ربه! وعلى الرغم من عمل أهل النقل! وهذا ولا شك تخريب لأصول الإسلام وفروعه، وهذا جرؤ المتصوفة على التنكر للشريعة، وشجعوا على وضع الحديث وتهربوا من تبعات أفعالهم، وحذا حذوهم أو ساندتهم الفلاسفة أمثال ابن رشد وغيرهم ومن سبقوهم من الأديان السابقة، وجعلوا محور احتجاجهم حديث يستندونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، جاء فيه: "ما من آية إلا ولها ظاهر وباطن وحدٌ ومطلعٌ، ولكل مرتبة من هذه المراتب رجال وأحوال ولكل طائفة من هذه الطوائف قطبٌ وعلى ذلك القطب يدور فلك ذلك الكشف" (الفتوحات المكية) (ج1-ص242). وزعم ابن عربي أن أصحابه وهم أهل الكشف أجمعوا على صحة هذا الحديث.

أما تفسير القرآن بالتأويل غير المنضبط، فهو من السمات الواضحة في التفسير الصوفي بعمامة. كذلك مفهوم الأتباع والمريدين والنقل والخرقة الصوفية، والذكر والأدعية الصوفية، والخلوة والمجاهدة إلى غيرها من المفاهيم المبتدعة التي لا سند لها في الإسلام مثل الفناء والوحدة والمشاهدة والمحو.

ويؤكد الكتاب الصلة بين التصوف والتشيع المتطرف، كما يتناول الطرق الصوفية، ويعلل أسباب انتشار الظاهرة الصوفية (الانجراف في التصوف) (ص203)،

ويذكر صلة المتصوفة بالظالمين والمستعمرين (ص210)، ثم يورد أقوالاً في الصوفية وأشعاراً حولها، تؤيد ما ذكر آنفاً.

والدراسة مفيدة بالنسبة للبحث القائم، ولكنها دراسة غطية تفتح أبواباً على طريقة التداعي الحر، وفيها حرص شديد لكنه غير منظم، على نقاوة الإسلام من شوائب الصوفية، ومع هذا فإنها دراسة أخذ وردٍ ودفاع وهجوم وليست دراسة علمية بالمعنى الذي يتناول الظاهرة على أساس أبعاد محددة ويعقد مقارنة مع ما يقابلها.

#### 4. الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة<sup>9</sup>

تسير هذه الدراسة مساراً ذا منهجية معتدلة، أكد المؤلف في المقدمة على نقاء الإسلام كدين ختامي وعلى سلامته عقيدة وتربيةً وطريقة حياة ونظاماً. ثم تناول الحركات الصوفية التي برزت في العالم الإسلام منذ أواسط القرن الثاني الهجري بهدف نصرة الظلام والجهل والهزيمة سواء في المغرب أو في السودان أو في بلاد الشام أو في مصر. ثم عرف بالكتاب على أنه بحثٌ في عقيدة التصوف وماهيتها وغاياتها، وأنها نشأت مع الأفلاطونية الحديثة (أفلوطين الأسكندري في تاسوعاته)، ثم يركز على العقائد الصوفية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ثم يبلور أفكاره حول الكتاب الكريم والسنة والعقيدة والمنهج الإسلامي، وقضايا الالتزام الإسلامي عند الصحابة، ثم يتناول شخصية صوفية رائدة هي شخصية إبراهيم بن الأدهم (مات سنة 161هـ)، ليستخلص منها أبعاد التصوف وحكاياته التي يرى أنه لا سند لها ولا دور لها في الالتزام الإسلامي، وفي الحياة الإسلامية.

ثم يجري مقارنة بين الشريعة الإسلامية والحقيقة الصوفية، ويعرض للحلاج وعقيدته، ويتناول العلم الباطن، وعبد الغني النابلسي وعقيدته، ويعرض لبعض ما أسماه الفضائح من الواقع العملي للتصوف.

9 عبد الخالق، عبد الرحمن. الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، تصحيح عقائد المسلمين وأعلامهم، الكريت:

الدار السلفية للطباعة والنشر والتوزيع، 1975.

ثم يتحدث عن نشأة الصوفية وتطورها وعن العبادة الصوفية والقول بالحلل، ووحدة الوجود ويتم بالحديث عن محيي الدين بن عربي، ليثبت أن التصوف بعيد عن نسق الإسلام ومناقض له أو هو من وجهة نظره سلسلة من المحاولات المتتابعة لتخريب الإسلام، وتدمير ارتباط حياة المسلمين به.

##### 5. تهذيب كتاب النقشبندية: عرض وتحليل:<sup>10</sup>

هذا الكتاب دراسة يعرض فيها المؤلف (عبد الرحمن دمشقية) النقشبندية ويحللها في اتجاهات ثلاثة رسمها المؤلف، أولها: التحقق من صدق الشيخ محمد أمين الكردي، صاحب كتاب (تنوير القلوب): "بأن النقشبندية، على حد قول الكردي، هي معتقد أهل السنة ولا بدعة فيها"، وثانيها: التحقق من صدق زعم يس السنهوتي: "أنها طريقة الصحابة الكرام وأن النقشبنديين لم يزيدوا فيها ولم ينقصوا منها"، أما ثالثها: فهو قول الشيخ محمد بارسا أحد كبراء النقشبندية (كتاب فصل الخطاب): "بأن طريق الخواجة نقشبند حجة على جميع الطرق ومقبولة لديهم وأنها طريق الصدق والوفا ومتابعة المصطفى ومجانبة البدع ومخالفة الهوى".

وفي هذه المسارات يعرض الكتاب مادته بعد إيجاز حول النقشبندية (ص 6-14)، ويرد على كل قول نقشبندي رداً مسنداً وموثقاً يمكن أن نشير إلى عدد من محاوره: دعوتهم إلى ترك الذكر باللسان وتفضيل الذكر بالقلب فلا تعجبهم كثرة الأذكار اللسانية والأوراد الظاهرية، ويبين الكاتب خطأهم بياناً يقيم الحجة، وتسمى عندهم هذه بدعة الذكر، وقد نقضه المؤلف على أساس من القرآن الكريم والسنة النبوية الطاهرة.

اعتمادهم الإسناد إلى شخصية العبد الصالح (يقولون إنه الخضر) في تبرير ادعاءات مشايخهم وعلو مرتبتهم فوق مرتبة النبوة.

الإيمان بكرامات الشيخ محمد بماء الدين شاه نقشبند. المسمى عندهم بالغوث الأعظم، وعقد جيد المعارف الأنظم، وغير ذلك من الشطحات التي لا تقع في دائرة الاعتقاد الإسلامي.

الزعم برؤية الله عن طريق المجاهدة في الذكر، وهي ما سموه بالمشاهدة من غير حجاب.

القول بالتوكل بدون عمل، فالتوكل عندهم (ترك التدبير والانخلاع عن الحول والقوة) (ص31)، وتتبعها مزاعمهم بحضور الموارد من الطعام والطيبات في الأسفار والإقامة.

ترك الحلال عندهم فرض على النقشبنديين أما طلب الحلال فهو عندهم فرض على المؤمنين (عوام الأمة) (ص31).

الأكاذيب والمزاعم مثل: ادعاء أن الكعبة تحج إلى مشايخهم (ص35)، وأن النقشبند (شيخهم) يسرى في ذرات العالم مثل النور، واستشهادهم بقول الخلاج: "أنا الله" وتسميته حبيب الله، وقولهم أن نصف القرآن رُفع بعد مقتل الخلاج، ومزاعم العروج عندما يريد الشيخ رؤية المقامات التي يريد، ومزاعم بمعرفته ما يدور في النفس البشرية.

تقديس قبور المشايخ، وإيمانهم بإمكان خروج الشيخ من قبره لقضاء حوائج الناس، والاعتقاد بأن القبور تضر وتنفع.

— القول بالفناء في الله ووحدة الوجود. وهما مرتبطتان عند المتصوفة ولا سيما عند النقشبندية، فهم يعتقدون بأنه تحدث لهم حال فيها يرون الله - سبحانه - في كل مصنوعاته ومخلوقاته فيصيح الله هو المعبود والعابد.. وهي كذبة قديمة وردت في جميع الوثنيات. وفي أقوالهم: يجد الذاكر أن الله عين الأشياء (التوحيد الوجودي) ثم يجد الله في الأشياء من غير سريان ولا حلول ثم.. يجد الأشياء ثم يجد عين الأشياء التي هي عين الله الذي هو عين كل شيء، ثم يجد الله في الأشياء وفي نفسه ومع الأشياء ومع نفسه!!! وهي افتراءات لا يملك المسلم إلا أن يستعيذ بالله عند ذكرها.

ويأتئون بقول أبي يزيد البسطامي: "طلبت الله سبعين سنة فإذا هو أنا!" وله مزاعم غيرها - يعتمدونها.

- القول بأن ظاهر الشريعة كفر خفي وأن حقيقة الكفر معرفة جلية (عن الحلاج ص63).

يعدون البسطامي من أوائل أصول النقشبندية ولا سيما في قوله عن نفسه: "سبحاني ما أعظم شاني" (ص66-68).

وقد كانت هذه الدراسة دليلاً أهدت به الدراسة القائمة في بيان بعض حدود الظاهرة الصوفية من جهة وتأكيد التناقض التام بينها وبين الظاهرة الإسلامية من جهة أخرى.

#### 6. هذه هي الصوفية لعبد الرحمن الوكيل:<sup>11</sup>

يقدم الوكيل لكتابه بالحديث عن تجربته التي هداه الله منها وأنقذه من شرها، على حد قوله، ولكنه يعبر عن حزنه العميق للأفاعيل التي يفعلها مبتدعو التصوف في ريف مصر وفي مدنها (ص5-8). ثم يقدم للكتاب موضحاً هدفه وهو كشف خفايا الصوفية أمام المسلمين، كما يؤكد أنه لم يرمها بغير ما تدين به (ص11) وأنه يلتبس في ذلك مرضاة الله سبحانه وتعالى.

ويبدأ بتقديم أمثلة على ضلال الصوفية والمخرفات، كما يقدم ما سماه دين الصوفية الذي هو في رأيه مستمد من كل نخلة ودين.. وأهم مثل ابن عربي يزعمون أن القرآن كله شرك، وإنما التوحيد في كلامهم (ص14)، ويعرض صوراً من افتراءاتهم على ذلك وأن "الذوق الفردي" أو الوجدان المتسبب، لا الشرع الإسلامي هو دينهم (ص21)، كما أنهم يعبدون ما يشاؤون من المجسّدات ومظاهر الطبيعة، ويزعمون أن الله يتعين في صور مادية وجمادات وحيوانات وأناس وجن وأوثان وأصنام فالله عندهم، هو عين خلقه، وحتى الله يصلي للصوفي! (ص79)، كما يزعمون أن الله تجلّى لآدم في صورة حواء وما هي (حواء) إلا الحقيقة الإلهية في زعمهم. ويزعم الصوفي

11 الوكيل، عبد الرحمن. هذه هي الصوفية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1984.



(ابن الفارض مثلاً) أنه هو الله، وأنه عَيَّنَ رسلاً وعَيْنَ آدم والملائكة الذين سجدوا لآدم! وأما إله ابن عربي فهو وجود وعدم وهو خالق ومخلوق وهو الموحد والواحد وهو المؤمن والكافر، وهو الحيوان والملاك وهو الناسك القديس والشيطان العرييد في الماخور، والرب عندهم إنسان كبير وهو صدر العالم، وصفاته هي صفات الخلق، وكل شيء رب للصوفية، وهو رب يتجسد في النساء. ويكمل الكاتب هذا العرض حول إله "الجيلي" الذي يرى أنه أي الجيلي نفسه، صاحب الربوبية العظمى. ثم يعرض رأيه في الغزالي الذي "أفسح المجال لبعض صوفية وحدة الوجود أمثال ابن عربي وغيرهم وطوائف الصوفية" (ص50) كما يؤكد قول جولدزيهر أن الغزالي "خلَّص الصوفية من عزلتها التي وجدها عليها وأنقذها من انفصالها عن الإسلام وجعل منها عنصراً في الحياة الإسلامية (ص51).

ثم يستعرض مفهوم وحدة الوجود، والاتحاد عند ابن عامر البصري والقنوي والنابلسي، وابن مشيش، والدمرداش، وابن عجية، وحسن رضوان، بما في ذلك تأليه الحيوان النجس. وينقض الكاتب ذلك كله. (ص68، 69)

ثم يستعرض أطوار الوجود الصوفية (وجود الله عندهم) وهي: طور العماء ثم طور العلم بالذات (علمها بذاتها يقصدون الله) وهي كما وردت في نظرية الفيض اليونانية وعند فلاسفة المسلمين، واختلفوا فيه أهو وجود مطلق أم وجود متعين ثم يظهر وجود الله في الحقيقة المحمدية إذ هي (التعين الأول للذات الإلهية أو هي معبر الوجود من الإطلاق إلى التقيد) ومن العماء إلى الأحدية ثم الواحدية!!! فمحمد الصوفية هو غير محمد خاتم النبيين. وينطلقون من ذلك إلى أن كل صوفي يصدق عليه أنه هو ذات الله واسمه الأعظم فإن الله متعين في كل بشري، وكذلك الحقيقة المحمدية (ص77).

ثم يعرض فكرة وحدة الأديان وينقضها وكذلك دفاعهم عن فرعون وعن إبليس وعن إيمانها الصوفي الذي لا يعرفه القرآن، إذ يزعم المتصوفة أن هؤلاء أكثر إيماناً من موسى عليه السلام.

ثم يقدم شيوخ الصوفية وكراماتهم ابتداءً من عبادة الأحبار والكهان (ص99)، مروراً بتوسلهم للقبور وكشف العورات والفضائح في صلاة الجمعة، وتحولهم إلى وحوش وأشياء أخرى، ثم عن ولاية الكلاب، وغير ذلك من الإفك والمخازي، ومنها ملكية الصوفية لكلمة التكوين وأهم يجترحون المعجزات ويسمعون نطق الجمادات ويطوفون بالملكوت، ويضعنون الجنة، وأن قلب الصوفي أوسع من عرش الله، وأن الملكوت موجود في بطن الصوفي وغير ذلك من المزاعم التي يسموها كرامات الصوفي (ص124)، وأن الأقطاب يخلفون الله في الوجود.. وللقطبية والبدلية (الابدال) صفات وخصوصيات عندهم ليست لله، كما ادعوا رتبة خاتم الأولياء وفضلوها على رتبة خاتم النبيين مع أن كل شيخ منهم ادعى أنه الولي الخاتم.

كما قدم الكتاب وصفاً صوفياً لما يُسمى (الديوان الصوفي) (ص131)، الذي فيه يحاكمون الأقدار ولا تستطيع القدرة الإلهية فيه أن تفعل شيئاً، وما يرتبط بذلك من خرافات أفادت الاستعمار الإنجليزي، ثم يختم دراسته بنصيحة المتصوفة وأدعيائها بالعودة إلى حظيرة الإسلام.

#### 7. مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي للباقعي<sup>12</sup>

يقدم المحقق تجربته مع الصوفية ويعلن موقفه منها كما يورد شكوى المتصوفة للملك فاروق على العلماء الذين يسبونهم ويتهمونهم ثم يبين أن الكتاب كتابان هما: الأول "تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي" والثاني: "تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الإلحاد"، ثم يقدم منهاج الباقعي في أمرين، الأول هو نقل نصوص كثيرة من كتاب فُصوص الحكم لابن عربي ومن تائية ابن الفارض، أما الثاني فهو ذكر فتاوى كثير من فقهاء القرون المحجرة السابع والثامن والتاسع.

أما عمل المحقق فهو كما بين "تحقيق نص الكتاب ويشمل المنقول عن المتصوفة وهو تأليف الباقعي، الذي كان أميناً فيما نقل لكنه كان يترك الربط ويعتمد على

12 الباقعي، برهان الدين. (809-885هـ). مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، وحققه عبد الرحمن الوكيل، المروة - مكة المكرمة: عيسى أحمد الجاز، 1980.

القارئ، ولذلك فقد أبقي المحقق على أسلوب المؤلف بلا تغيير. بالإضافة إلى الحاشية التي ترجم فيها لكل من ورد اسمه في الأصل، ولكل فرقة ورد ذكرها، وكذلك تخريج الأحاديث وتحقيقها ومناقشة مواقع الخطأ والانحراف في النصوص الصوفية، كما قام بوصف نسخة المخطوطة الأصلية وتحديد مالكها. (ص14)

ولقد كان الكتاب مفيداً للباحث في هذه الدراسة سواء في نصوصه أو في مناقشاته وذلك بالنسبة لرسم حدود الظاهرة الصوفية واستكمال هذه الحدود في التفريق بينها وبين الظواهر الإسلامية؛ فقد عرض فيه عقيدة ابن عربي كأساس لما سوف يعرضه وخلاصته: "أنه لا شيء موجود في الحقيقة سوى هذا العالم، والإله أمر كلي لا وجود له إلا في جزئياته". ويسعى على هذا الأساس إلى إبطال ثوابت الإسلام، وأن كل واحد وكل ملة على صراط مستقيم ولا فرق بين الجنة والنار.. "وما ثم إلا أرحام تدفع وأرض تبلع وما وراء ذلك من شيء" (ص9).

ثم عرض. منهاج الصوفية في التستر والتلبس والتعطيل وفي الظاهر والباطن وفي التأويل والزندقة، والاحتجاج بقصة (المسمى عندهم بالخضر)، والقول بصرف الكلام عن ظاهره إلى ما لا يحتمله الكلام، وعرض شيئاً عن الدهرية والمثنوية والديصانية والصابئة والنصاري والمجوس والمتفلسفين الذين يجوزون الكذب على الأنبياء. ثم ذكر الباطنية والروافض وأصحاب الإباحة (المزكية والبابكية والمازيارية) والقائلين بالرسالة من الحيوان، واعتبار العبادة - عبادة أي شيء عبادة لله.

ثم عرض للباطنية وتسميتهن (القرامطة، المزكية، والملاحدة) وادعاءهن أنهم إسماعيلية شيعية، ثم ينتقل إلى مفهوم الزندقة. ويتعرض لابن عربي وما جاء به من إفك وافتراء وهتان، ويشير إلى تكفير ابن عربي والصوفية عموماً لنوح في صرف ألفاظ سورة نوح عن معانيها الإسمية وإيمانهم بصحة اعتقاد قوم نوح: فلكونهم - مثلاً، من العارفين وضعوا أصابعهم في آذانهم وانصرفوا عن نوح واستغشوا ثيابهم وأصبروا واستكبروا استكباراً وقولهم بأن الدعوة إلى الله التي جاء بها الرسول هي مَكْرٌ بالمدعويين وتضليل لهم، إذ يرون كل شيء رب وإله (ص53)، فكيف يدعوهم إلى عبادته سائل الأشياء التي هي عين المعبودة؟

ثم يعرض لدين ابن الفارض (ص71) وهو اتحاد ووحدة وجمع فهو كما يقول في تائيته ما معناه: (أرسل من ذاته رسولاً إلى ذاته بآياته إلى ذاته دليلاً على ذاته التي أرسلت هذه الآيات)، وقوله بالشفع أي: (أن وجود الرب محتاج إلى وجود العبد)، وأن العبد عين الرب، وأن النار عين الجنة، ثم يورد أمثلة من تأويل ابن عربي للقرآن على أساس أن وجود الحق عين وجود الخلق ثم يورد آراء فقهاء في تكفير أقوال ابن الفارض.

ثم يورد المؤلف ردوداً فقهية متقاة، ومنها اتهم ابن عربي لموسى عليه السلام، بأنه رضي لقومه عبادة العجل (ص121-123)، وإيمان فرعون ونجاته من العذاب الأخروي، ويرد على فرقتهم في زعمهم أن فرعون هو رب موسى وسيد (ص132)، ثم يورد قول فقهاء عصره في تكفير تأويلات ابن عربي، ثم يعرض أوهام الصوفية بالحكم بإيمان فرعون، وافتراءاتهم على الرسول صلى الله عليه وسلم (ص140-141)، وعقيدة التثليث عندهم، وامتداحهم ربوبية المرأة وأن الأنوثة المتهتكة هي صفة الإله الصوفي، كما أن الإله الصوفي حائر بين التقييد والإطلاق، ثم يورد أسماء الفقهاء والمشاهير الذين أفتوا بتكفير ابن عربي في ما يزيد على خمسين صفحة. ويُشكل هذا الكتاب مرجعاً موثقاً فريداً بالنسبة للدراسة القائمة وفي مجال بيان التناقض بين الظاهرة الصوفية والنسق الإسلامي.

#### 8. الصوفية: مبادئ التنسك وأساليبه في الإسلام<sup>13</sup>

تقدم للكتاب المستشرقة R.W.J. Austin من كلية الدراسات الشرقية في جامعة درهام - بريطانيا. وتؤكد أن "الصوفية هي شيء ما غريب عن الإسلام نُقِشت عليه عن طريق الاستعارة من أديان أخرى" (ص12). أما مقدمة المؤلف فتبدأ بقاعدة مغلوطة، فليست الحقيقة: "أنه لا صوفية بدون إسلام كما يزعم، إنما الحقيقة قد تكون

<sup>13</sup> Stoddart, William. Sufism: The Mystical Doctrines and Methods of Islam, (Patterns of World Spirituality Series) Paragon House Publishers; Revised edition (July 1, 1986)

إما "لا صوفية في الإسلام"، وهذا هو اتجاه هذه الدراسة، أو "لا إسلام في الصوفية" أو "الصوفية والإسلام لا يلتقيان" وذلك إذا كان الحديث عن النسق المفهومي الإسلامي لا عن أقوال بعض المسلمين، أو دراساتهم. والحقيقة أن التسك والتصوف بمعنى حب الفلسفة بدأ منذ عصور غابرة وكتب في الكتب منذ أفلاطون اليوناني، وأصبح نموذجاً منذ تاسوعات أفلوطين الأسكندري.

ثم ينتقل الكتاب إلى الباطنية والظاهرية، ولكن الحقيقة أن الإسلام لا يقر التفسير القائل: (الشريعة هي الحقيقة الظاهرة، والباطن هو الحقيقة) إذ ليس في الإسلام ما ينفصل معناه وتطبيقه عن حقيقته أو ظاهره عن باطنه. ثم ينتقل إلى البناء على هاتين المقولتين المغلوطتين الدالتين على سوء فهم جذري للظاهرة الإسلامية إلى موضوعات أخرى تحتاج إلى نظر، ومنها حديثه عن الأديان بالجملة ومن ضمنها الهندوسية والبوذية واليهودية والمسيحية وكأنها متحدة الخصائص مع الإسلام. ثم إنه يبيّن على ما جاء في المسيحية أن الإنسان خُلق على صورة الله وهو أمر بعيد عن الإسلام (ص24)، على الرغم من اشتهاار القول به بين السطحين من المسلمين، فليس شيء في الوجود يمكن أن يجسد صورةً لله سبحانه وتعالى.

والكتاب يذكر حقيقة أن "القرآن في الإسلام هو كلمة الله المباشرة" (ص25) ولكنه لا يحترم هذه الحقيقة، بل يعتبر أنها توازي ما يقوله المتصوفة مع أنه يقر أيضاً بأن: "كلمات القرآن حفظت تماماً في أشكالها التي تُلقيت بها وحتى أدق التفاصيل، وتشكل تلاوتها نظاماً تجويدياً، ولذلك فإن العربية الفصحى هي التي تستعمل في ترجمة نظام التجويد والتلاوة" (ص26). وما ذلك إلا لأن التصوف خلط عليه الأمور فلم يهتد إلى البعد الإسلامي فيما وصل إليه في هذا. ثم يركز على أن القرآن هو، وليس محمداً، قلب الإسلام (ص26)، ولذلك لا يسمى المسلم محمدياً بينما يسمى المسيحي مسيحياً لأن المسيحية تركز على المسيح أما الإسلام فعلى القرآن (ص26) والسنة (ص31).

وعلى هذه المقدمات يبيّن المؤلف ما يقدمه في كتابه، وينسى أهمية دور هذه المقدمات في السياق فتجذب إلى المضمار المسيحي الذي يأخذ من الأشخاص لا من

أقوال المسيح الصحيحة مع أنها تعرف مصادر الإسلام. وكان يجب أن يستدل من ذلك على أنه وصف صوفي ليس وصفاً إسلامياً. ولعل قوله التالي هو أكثر أقواله حاجة للرد أو الغلبة لأنه من وجهة نظر الإسلام خطأ كبير، ولكن الكاتب لا يعرف إلا الصوفية الملتصقة بالإسلام، والتي تولدت عند الشعوبيين والمنحرفين في نهاية القرن الهجري الثاني ووصلت إلى أوروبا عبر الأتراك العثمانيين، فقوله: "إن الصوفية هي أصولية بشكل تام، ويمكن الاقتراب منها في اتجاهين: الأول أنها تمثل الاتساق مع الدين كما أوحى به (وهو خطأ تام). وثانيهما: أنها تمثل الاتساق مع الحقيقة كذلك.." (ص28). وهذا خطأ تام أيضاً فالحقيقة إما إسلامية أو غير إسلامية.

إن هذا القول لا يقترب من الحقيقة الإسلامية، وهو لا يعلم أن الحقيقة الصوفية انحراف عن الحقيقة الإسلامية، ويعترف المؤلف بأن "السنة لا تمثل فقط التقاليد والاستعمالات ولكنها تمثل أقوال الرسول (أحاديثه وتعليماته) والحديث القدسي (الذي يتكلم فيه الله عن طريق رسوله).. ثم يذكر الشهادتين ويرى أن جميع مبادئ الإسلام وخاصة مبادئ التصوف تنطلق من الشهادة (ص31) وهو خطأ غير مبرر من مثل هذا المستشرق، إلا إذا عرفنا أنه سُمّ مدسوس. ويُشكل سوء فهم المؤلف للفرق بين الصوفية والإسلام أو بين الظاهرة الإسلامية الظاهرة الصوفية مع الأخطاء في توجهات الكتاب وشروحه حول ما تسميه الإسلام الظاهري Exoterism والباطني Esoterism. وهي تمثل الصورة التي تلقاها الغربيون عن الاسم، من خلال الطرق الصوفية.

## 9. مفهوم التربية الإسلامية عند التربويين المسلمين في الوقت الحاضر (في النسق الإسلامي)<sup>14</sup>

هذه الدراسة محاولة لاكتشاف ما سماه الباحث الفجوة المفهومية في فهم التربويين المسلمين حول الإسلام في ميادينه الأربعة: الإيمان الإسلامي، والحياة الإسلامية،

<sup>14</sup> Ramzi, Abdul Gadir H. Islamic Education in the Understanding of Present Day Muslim Educationists. (A View of the Concept of Islamic Education within the Islamic Context) Ph.D. Dissertation, University of Durham, UK.

والتربية الإسلامية، والحضارة الإسلامية، وقد ناقشت الدراسة حوالي مائتي مفهوم في هذه المجالات. وقد برهن الباحث على وجود فجوة مفهومية بين التربويين المسلمين والمفاهيم الإسلامية - كما جاء بها الإسلام. فالدراسة من جهة محاولة لبلورة منظومة المفاهيم الإسلامية في توجهه تطبيقي نحو المستقبل وهو النسق الإسلامي.

وقد عزا الباحث أسباب هذه الفجوة إلى الشوائب التي جلبتها الصوفية والفرق الإسلامية (ص38)، وإلى الشوائب التي أحدثها المنطق واللاهوت المستعارين من خارج الإسلام (ص41)، وإلى الشوائب التي دخلت مع الفلسفة (ص42). وكان لهذه الشوائب التأثير البالغ في وجود الفجوة المفهومية التي تزايدت في هذا العصر نتيجة تباعد الإسلام عن الحياة أو تباعد الحياة عن الإسلام، مما ألزم الباحث أن يعتمد تحديلات لكل مفهوم يعرضه على المستجيبين من التربويين المسلمين كما ألزمته باقتراح أربعين استراتيجية يتعين - في رأيه - على التربية والمربين المسلمين أن يوجهوا بها تربية المسلمين لتتأهل الفرصة لتفعيل التربية الإسلامية في الشروط الاجتماعية والحضارية الموائمة.

وقد انتفع الباحث بما عقد من مناقشات حول الأسباب الثلاثة المذكورة أعلاه في ثمانية مؤتمرات إقليمية، كما انتفع بالجهد الذي بذله الكاتب لتوثيق ما يعتمد منه من مفاهيم وحقائق (الصفحات 38-62)، مما كان له أثر في تدعيم المناقشات في الدراسة القائمة. وسوف يشار إلى ذلك في متن المناقشات.

### ثانياً: الظاهرة الإسلامية:

تشكل الظواهر الإسلامية واقعية الإسلام على أساس أنه نظام شامل للحياة<sup>15</sup> ذو نسقية بارزة في ثوابتها ولكنها مفتحة على المستجدات بحسب شروط هذه النسقية. وقد أرسل الله سبحانه محمداً خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم بهذا الدين ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ولينظم حياتهم بتطبيق دلالات ما جاء في القرآن الكريم وفي السنة النبوية المطهرة. وهذا النظام واقع جرى تطبيقه... وهو يعني أن تطبيقه في الواقع هو الذي ينتج الحياة الإسلامية التي هي: منظومة الظواهر الإسلامية بالمعنى الذي تعرضه هذه الدراسة. ولعل في هذا بيان أن الإسلام جاء ليرفع بالناس من ظلام الواقع الاجتماعي الذي يعيشونه إلى نور الواقع الإسلامي - الهدى.

فالظاهرة الإسلامية هي التغير المنتظم الذي يظهر في المجتمع الإسلامي نتيجة تطبيق حكم من أحكام الإسلام، وهي هنا ظاهرة جزئية أو فرعية، من المنظومة الإسلامية أي منظومة الظواهر في المجتمع الإسلامي. أما إذا كان تطبيق الإسلام ككل أي بوصفه نسقاً عاماً فهي منظومة الظواهر الإسلامية التي تمثل صورة الإسلام التطبيقية في الحياة نتيجة تطبيق الإسلام في هذه الحياة.

وهي بوصفها إسلامية وبتحقق هذا الوصف فيها تمثل المنطلق النموذج لتطبيق الشريعة الإسلامية في جميع جوانب الحياة أو هي تجسيد تطبيقي ارتقائي للنسق الإسلامي الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من عند ربه للبشرية جمعاء. ومن البدهي أن تمثل هذه المنظومة دعوة جاذبة وحجة بالغة على الأمم والمجتمعات التي يصلها البلاغ.

15 أبو سليمان، عبد الحميد، إسلامية المعرفة، عدد 25، السنة السابعة، العدد 25، في افتتاح ندوة: تيارات الفكر الإسلامي المعاصر - قضايا الإصلاح والتجديد، بيروت، 16، 17 إبريل نيسان، 2001 ص188: (أشار إلى مظاهر الخلط والتفكك والتنازع في الأمم).

كما كانت محاور الندوة حول القضايا الرئيسية العامة في الفكر الإسلامي ومنها: رؤية العالم، ومشروع إسلامية المعرفة، والتجديد والاحتماد ومستقبل الخطاب الإسلامي، ومن الحقائق التي أشارت إليها الندوة: "أن الغرب لم يمد قدوة وقبلة..". ص180 وإلى: "إعادة النظر في مناهج الفكر والثقافة والتربية لإحداث التغير المطلوب.



ولا ينبغي أن يفهم من مصطلح (الظاهرة) هنا أية دلالات تتعلق بالظواهر مقابل الباطن، فذلك غير وارد، لأن الحديث هو عن العلم في المنهجية الإسلامية<sup>16</sup> وعن الظاهرة العلمية التي هي موضوع العلم أو موضوعات العلوم (لكل علم موضوع هو الظاهرة التي يدرسها)<sup>17</sup>. كما أننا لا نتحدث هنا عن الظاهراتية الفلسفية المرتبطة بالوجودية وغيرها فهي تركز على آثار العوامل النفسية التي يمكن أن تظهر على الشخصية،<sup>(18)</sup> أما ظاهرية ابن حزم فهي من مقتضات ما سماه ظاهر النص ابتعاداً عن التأويل الباطني الذي يقترحه المتصوفة وغيرهم.<sup>19</sup>

إن التغير المقصود بالظاهرة الإسلامية، كما يشير المصطلح المعتمد هنا، هو التغير النسقي في حياة الناس أفراداً وجماعات ومجتمعاً كنتيجة تطبيق حكم إسلامي أو أحكام إسلامية تطبيقاً مستوفياً شروط الإسلام اعتقاداً وتشريعاً والتزاماً وتوجهاً (ابتغاء مرضاة الله في إحسان تطبيق شرعه)، وكما جاء عليه التكليف. ولكن إذا كانت شروط التطبيق مستوفاة في الواقع من حيث النسقية الإسلامية والبنية المفهومية الإسلامية فإن الظاهرة تندمج في منظومة الحياة الإسلامية ويظهر تأثير تطبيق الإسلام عن طريقها في واقع النسيج الحضاري والثقافي، أما إذا كانت مرتبطة بتطبيق حكم فرعي أو جزئي منفرد أو منقطع فإن تأثيرها وظهورها كظاهرة إسلامية يكونان محدودين بهذه الحدود، وتكون مهددة بالتوقف أو الانقطاع إلا إذا وجد النسق

16 صديقي، محمد معين. الأسس الإسلامية للعلم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة رسائل إسلامية للمعرفة (3)، 1995، ص 16.  
ويبين الباحث في هذا الدرس المفهوم الإسلامي للعلم "العلم هو تحقيق المعرفة الإسلامية بما أودع الله في خلقه وفي وحده.

17 رمزي، عبد القادر وآخرون. علم الاجتماع، الأردن: وزارة التربية والتعليم، 1996، ص 8.

18 البشر، محمد بن سعود. الفلسفة الظاهراتية في الاتصال الإنساني، رؤية نقدية، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1415هـ، ص 28-34، 24-37.

19 الزعبي، أنور خالد. ظاهرية ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار البشر للنشر والتوزيع، سلسلة المنهجية الإسلامية (11)، 1996.

الواقعي الإسلامي، ولهذا فإن المنظومية الإسلامية تقتضي تطبيقاً شاملاً للإسلام في الحياة.

والظاهرة الإسلامية مرتبطة بالسببية<sup>20</sup> وهي ليست خيلاً أو باطناً لا يدرك بل هي واقع<sup>21</sup> يفترض أن يدرك وأن يطبق (عن طريق إقامة الشريعة الإسلامية)، وأن تظهر نتائج التطبيق، وبهذا تكون الظواهر الإسلامية التي يتشكل بها الواقع الإسلامي تجسداً للواقع الإسلامي الذي كلف المسلمون بتطبيقه وحمله إلى الناس كافة لهدايتهم وإنقاذ حياتهم وأجيالهم بالإسلام من ظلام الواقع المجتمعي إلى نور الواقع الإسلامي.

ونظراً لأن كل واقع مجتمعي غير إسلامي هو واقع في حاجة إلى الهداية والاهتداء الإسلاميين، فإن الظواهر الإسلامية -بمنسقتها المتامة- ومتعلقاتها هي الواقع الإسلامي الذي يفترض أن يرتقي إليه الواقع المجتمعي وإن شئت قلت إن الظواهر الإسلامية إذا استوفت الشروط الإسلامية في التنظيم والتطبيق والالتزام فإنها تنقل مجتمع المسلمين أو غير المسلمين إلى مستوى الواقع الإسلامي، وفي هذا تتمثل الهداية التي يحملها الإسلام إلى البشرية، ويتضح هذا في بعدين، أولهما مفهوم الظاهرة الإسلامية من حيث كونها فعلاً تنظيمياً إسلامياً أي يقوم على أساس العقيدة الإسلامية، ويتضبط بالشريعة الإسلامية ويؤثر في الواقع بتحويله إلى واقع إسلامياً فهو في كل مدخلاته، وعملياته، فعل إسلامي أي عبادة يُتغنى بها نوال رضوان الله سبحانه وتعالى من خلال تغيير حياة الناس إلى الواقع الإسلامي؛ أما البعد الثاني فهو مرجعية الفعل الإسلامي الذي يشكل الظواهر الإسلامية وتتمثل هذه المرجعية في العقيدة الإسلامية، والقرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة وما قام ويقوم على هذه المرجعية من جهود علمية وفقهية شرعية، قياماً إسلامياً ليس لأحد فيه فضل أو منة بل إن من

20 خليل، عماد الدين. حول تشكيل العقل للمسلم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالي للفكر الإسلامي، 1991، ص72.

21 بريكة، محمد الحسن. رؤية مقاصدية في التنمية الاجتماعية: الأصول النظرية والنتائج التطبيقية. مجلة إسلامية المعرفة، العدد 46: 2001، ص44. "يتحدث عن الظاهرة الاجتماعية وعن أصولها النظرية في القرآن الكريم علماً بأن ما يرد في القرآن الكريم هو أساس التطبيق العملي". وهو إسلامي وليس اجتماعي.

جوهر الظاهرة الإسلامية، أن لا يدعيها أحد وأن لا يفخر بها أحد وأن لا تُعزى إلى أحد من الناس أو فئة أو طائفة أو عشيرة أو طريقة أو حزب أو مكان أو جهة أو شخص، ولا حتى إلى مذهب<sup>22</sup> فقهي يحصر الإسلام في نطاقه أو يحول دون فهم حكم من أحكامه.

والظاهرة الإسلامية تعتمد العربية بمنطوق ألفاظها ومفاهيم هذه الألفاظ ودلالاتها التي تفهم بالقرائن النصية التي تعرفها الفقهاء المؤهلون، وليس هناك معنى ظاهر يقابله معنى باطن يدعي أحد أنه مقصور عليه، ولا ما يمكن أن لا يتعلمه الإنسان. إن ما يفهم بقرينته أو من السياق فهو المفهوم، وليس هناك ما لا يمكن فهمه وتوظيفه في حياة الإنسان. كما أن ما لا ينضبط بالمرجعية الإسلامية، إنما هو بدعة<sup>23</sup> "لا تخالف السنة فقط بل تخالف الإسلام. فما يحكم على الظاهرة أنها إسلامية هو الإسلام عقيدة وشرعية، ولذلك فإن الظاهرة لا تكون إسلامية إلا إذا اتسقت مع مقتضيات العقيدة الإسلامية والشرعية، وما دام الإسلام من عند الله سبحانه وتعالى فإن الظاهرة الإسلامية لا تنتمي إلا إلى الإسلام ولا تُعزى إلا إلى الإسلام.

ثم إننا جزء من نسق الإسلامي ولا مجال للتعامل معها مفردة معزولة أو نسقاً قائماً بذاته، كما أنه لا مجال لأن يزعم أحد أنه ابتدعها أو جاء بها من عنده وإن كان اجتهاده قاده إلى استنباط الأحكام المتعلقة بها وهذا من بعض دلالات الآية الكريمة:

22 عباسي، محمد عيد. بدعة التعصب المذهبي وآثارها الخطيرة في جمود الفكر والمخاطبات للمسلمين، دار السوعي العربي، 1970، ص 4-6.

23 الحلبي، أحمد بن عبد العزيز. "أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية"، سلسلة كتاب الأمة، العدد 55، رمضان، السنة السادسة عشر، 1417هـ، ص 50، 57.

يرد في هذا الكتاب تعريف ابن تيمية للسنة والبدعة، فالسنة من الفعل هي: ما قام الدليل الشرعي عليه بأنه طاعة لله ورسوله سواء فعله الرسول صلى الله عليه وسلم، أو فعل على زمانه أم يفعله ولم يفعل في زمانه لعدم القضي حيث لا فعله، أو وجود المانع منه، فإنه إذا ثبت أنه أمر به أو استحبه فهو سنة كما أمر بإجلاء اليهود والنصارى من جزيرة العرب، وكما جمع الصحابة القرآن في المصحف، وكما داوموا على قيام رمضان في المسجد جماعة، ص 5. ويعرف البدعة في مقابل السنة وهي: ما خالفت الكتاب والسنة وجماع سلف الأمة من الاعتقادات والعبادات" أو هي: ما لم يشرعه الله من الدين، فكل من دان بشيء لم يشرعه الله فذلك بدعة وإن كان متاولاً فيه"، وهي نوعان: نوع في الأقوال والاعتقادات، ونوع في الأفعال والعبادات"، ص 57.

(... الْيَوْمَ يَمَسُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا). (المائدة: 3)

ثم إن النسقية الإسلامية لا تقبل ما ليس من الإسلام أو ما يلصق بالإسلام من غير مصادر الإسلام أو ما يُعزى إلى الإسلام من غير طريق الكتاب الكريم والسنة النبوية الصحيحة. أما آراء الأشخاص واجتهاداتهم ومذاهبهم وطرقهم وتحليلات بعضهم وأحلامهم المنامية ومزاعمهم وشطحاتهم ووجدانياتهم غير المضبوطة فلا يصح إيماناً وعقلاً أن تنسب إلى الإسلام وهذا من مقتضيات النسقية الإسلامية مفهوماً وتطبيقاً، اعتقاداً وإيماناً وعملاً في كل وقت وفي كل فعل وفي كل موقف من مواقف الحياة.

### 1- نسقية الارتباط بالعقيدة الإسلامية:

الارتباط هنا هو ارتباط الظاهرة الإسلامية بالعقيدة الإسلامية وهو ارتباط إسلامي لابد أن يستوفي شروط الإسلام. وأن ينضبط بضوابطه. والعقيدة الإسلامية هي التصديق الجازم الذي لا تشوبه شائبة بالله سبحانه وتعالى، وملأته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر. وهذه المفردات بينها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة بياناً واضحاً في مفاهيمه ودلالاته وتطبيقاته العملية التي تمثلت في أركان الإسلام: الشهادة بأنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت. وقد فصلت هذه الأركان وما يتعلق بها مما لا يتم عمل إسلامي إلا به، كما طبقت هذه العقيدة بشقيها: الإيمان والعمل بما يكفي لاستبعاد كل شائبة من شوائب المعتقدات السابقة أو اللاحقة في التطبيقات العملية بحيث لا يستطيع شخص أو جهة إضافة مفردة عقيدية واحدة أو حذفها أو حتى تلويحها بما يعتره هو من أحوال أو توترات وجدانية أو يكتنف حياته من توترات وانحرافات قال تعالى: "(وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ)". (البينة: 5)

ونظراً لأن الظاهرة الإسلامية في مجالات الحياة هي أفعال إسلامية ملتزمة بعقيدة

الإسلام ومنضبطة بشريعته، انضباطاً نسقياً يكشف للمؤمن المتبصر عن أي خلل أو شائبة في هذا الارتباط، فإن الظاهرة الإسلامية ترتقي، ارتقاءً إسلامياً، بكل فكرة أو عاطفة أو سلوك إسلامي يصدر عن المسلم أو الجماعة الإسلامية، لأن يكون فعلاً إسلامياً أي عبادة، تستدعي بذل أقصى الوسع في الإحسان ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى. قال تعالى: "فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً" [الكهف: 110]. وقال عليه الصلاة والسلام: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد."<sup>24</sup>

2- نسقية ارتباط الظاهرة الإسلامية بالشريعة الإسلامية<sup>25</sup> وبالفقه الإسلامي: لقد جاء الإسلام نظاماً للحياة شاملاً وصالحاً لكل زمان ومكان وذلك في دعوته الناس إلى الاعتقاد بعقيدة الإسلام، وإلى العمل بشريعته في جميع جوانب الحياة، وكلف أمة الإسلام بالفقه في الكتاب والسنة واستنباط الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين، أي كلفهم بالفقه في النصوص لاستنباط محل حكم لكل فعل يفعله العباد كما كلف المسلمين بحمل الدعوة إلى الناس كافة وببذل الوسع في استكمال أسباب التبليغ وأسباب إحسان العمل بحسب شريعة الإسلام وعلى أساس عقيدة الإسلام، وبالارتقاء بمهذبة الناس ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى.

والنسقية في هذا الارتباط تبرز من استناد أمثال الأفراد والجماعات إلى نصوص الشريعة الإسلامية، في الكتاب الكريم والسنة النبوية، وهذا يقتضي من الأمة الإسلامية أن توفر علماء (فقهاء) (لا رجال دين) يتفقهون في هذه النصوص، ويقفون الأمة بما فهموا وعملاً. قال تعالى: (... وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكَبِجْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا) (النساء: 83). وقال تعالى: (... فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...) (التوبة: 122)

24 مسعود، عبد الحاقق. المختار من شرح الأربعين النووية، الحديث الخامس، ص 35. رواه البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه.

25 التبهاني، محمد فاروق. مبادئ الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 280-309.

### 3- نسقية الارتباط بالثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية والحياة الإسلامية

الثقافة الإسلامية هي المكتسبات الإسلامية أفكاراً وعواطف وسلوكات ولا تكون كذلك إلا إذا جرى اكتسابها، وتُمت عملية الاكتساب على أساس العقيدة الإسلامية والشرعية الإسلامية. أما كيف تصطبغ المكتسبات بالصبغة الإسلامية فهي آلية إيمانية أو آلية اعتداء تتم بالشرعية الإسلامية والتربية الإسلامية في الحياة الإسلامية. وهي نسقية إسلامية لا مجال لاكتساب غير إسلامي فيها وإذا جرى ذلك فإن هذا الاكتساب غير الإسلامي يظهر في تنافيه مع نسقية الإسلام وعند ذلك لا بد من التعامل معه إسلامياً وإخراجه من النسق الإسلامي.

الحضارة الإسلامية هي طريقة الحياة الإسلامية اليومية التي يمارسها المسلمون ممارسة عملية ارتقائية تظهر في واقع الحياة نتائجها المادية والمعنوية بصفتها الإسلامية، وفيها بذلك نسقية اتباع مهتدٍ وارتقائي متجه نحو مرضاة الله حتى في ما يُبتكر أو يُنشأ من مخترعات أو مصطنعات وما يستجد من خيرات.

وتتمثل الحياة الإسلامية في حياة المسلمين بحسب الإسلام عقيدة وشرعية ونظاماً، ويتبلور تطبيق الإسلام في الظواهر الإسلامية، وبذلك فإن الظواهر الإسلامية أفعال إسلامية تقوم على دعائم الإسلام وتنضبط بشوابته وتصب في الحياة الإسلامية، ولا تنفصم عنها، وكونها أفعالاً إسلامية يعني أنها منضبطة بالإسلام، فكراً وشعوراً وعملاً وغايات ولكل جزئية منها محل حكم في الشريعة الإسلامية، فإذا افتقد جانب من ذلك لم يكن العمل إسلامياً وليس في هذا مجال لزيادة متطرف، أو لتفريط ضالٍ أو منحرف في ما يسمى الأبعاد الوجدانية أو الشطحات المزعومة.

### 4- نسقية ارتباط الظاهرة الإسلامية بالتربية الإسلامية:

يتركز مفهوم التربية الإسلامية على عدد من المحاور منها أنها تنشئة إسلامية (تقوم على النسقية الإسلامية) وترتبط بها وتنضبط بها، أنها نشاطات مؤسسية تنظمها المؤسسات الإسلامية في الواقع الإسلامي، وأنها تناول الأفراد والجماعات والمجتمع والأمة عامة وتوهمهم -إسلامياً- للنجاح في حياتهم في المجتمع الإسلامي كشخصيات

إسلامية، وأما توهم المتلقين للالتزام العقدي والشرعي والاكتساب الثقافي على أساس الإسلام، وأما توهم الشخصيات الإسلامية لحمل الإسلام إلى الشعوب والحضارات الأخرى عبر التزامهم العقائدي بالشرعية الإسلامية وبالاكتساب الثقافي على أساس الإسلام والارتقاء بأداء الإسلام في الحياة اليومية وفي تشيئة الأجيال، وبذلك فهي مضمار تطبيقي للنسقية الإسلامية.

#### 5- نسقية ارتباط الظاهرة الإسلامية بالدعوة الإسلامية:

تقوم الدعوة إلى الإسلام على العقيدة الإسلامية وتنضبط بالشرعية الإسلامية، وتفتح على الاكتساب الثقافي انفتاحاً نسقياً، وتحسد إسلامياً في طريقة الحياة اليومية وبذلك، تكون نموذجاً إسلامياً يدل على هدى الإسلام ويجذب إليه الشعوب والمجتمعات. وكون الدعوة إسلامية بعيد جداً عن الدعوة إلى الإسلام باسم الأفراد والأحزاب أو الفئات أو المشايخ أو الطرق ولا يقترب من الإقليمية والشعبية والعرقية أو القطرية ولا يعتمد شيئاً من هذه الأفكار. إنما دعوة إسلامية إلى الإسلام في مدخلاتها وفي عملياتها وفي نواحي الانضباط والتيسير فيها وفي مخرجاتها، ولا مجال فيها للتسميات غير الإسلامية التي تشعب بالمسلمين في سبل غير إسلامية.

#### 6- نسقية التوجهات المستقبلية:

توجه الظاهرة -إذا كانت إسلامية- نحو المستقبل، وذلك استجابة لأمر الله بالفعل الإسلامي وإتقانه، والإحسان في فهمه وتطبيقه من أجل الإسلام وأمة الإسلام وكل ذلك ابتغاء مرضاة الله حل وعلا. وتمثل التوجهات المستقبلية الإسلامية جانباً من الإعداد للارتقاء بالتطبيق في الداخل، والإحسان في التبليغ إلى المجتمعات والأمم والحضارات الأخرى في الخارج. كما تمثل هذه التوجهات المستقبلية في بلورة تحسّبات أو افتراضات وقائية وأخرى علاجية لما يتوقع أن يواجه الإسلام وأمة ثقافته وحضارته وتربية ودعوة من تحديات، والإعداد لها. وتنظم كل هذه في النسق الإسلامي إذ لا يصح إلا أن يستوفي الشروط الإسلامية في الاعتقاد والتشريع والتطبيق وقام على إيمان بنصر الله وخوف شديد من الله سبحانه إذا لم يُستوفَ شرطٌ أو

جانب إسلامي.

هذه الأبعاد النسقية وأمثالها يمكن وصف أي ظاهرة وتقييمها والحكم عليها ومتابعتها، كما يمكن العمل على معالجتها وردها إلى النسقية الإسلامية، وكأمثلة على الظواهر الإسلامية: الصلاة، الزكاة، الحج، الصوم، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الاجتهاد، الحسبة، الوقف، المواريث، حمل الدعوة... الخ.

### القسم الثالث: الظاهرة الصوفية:

إن ما ينسب إلى الصوفية (صوفي) أو تصوف يظهر في واقع الحياة، وقد ظهر، في تنوع من المفاهيم أو الأنماط والمرجعيات والأنساق على صورة ظواهر مجتمعية عُدّها البعض قوى اجتماعية تظهر عند انتشار الظلم الاجتماعي.

وقد رأى ابن خلدون: "أن التصوف علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأن أصله أن طريق هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين.<sup>26</sup> فإذا قصد الزهد فإن الزهد الإسلامي لا يتجاوز الحياة ولا يركن للعزلة، وإذا قصد طريق التصوف فقد وهم.

وقد نفى أن يكون (التصوف) مشتقاً من العربية، إذ لا قياس له، ولكنه رجح أن "التصوف" لقب.. كما نفى أن يكون مشتقاً من الصفا أو الصفاء، لكنه عاد ليؤكد ظنه بأنه مشتق من الصوف، فيؤكد: "قلت والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم - المتصوفة - في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فأعز الثياب إلى لبس الصوف"<sup>27</sup>

ولكن هذا الحكم لا يتناسب مع موضوعية ابن خلدون في سبر وقائع التاريخ وفي أحكامه على غير هذه الظاهرة. وقد ذهب عمر فروخ<sup>27</sup> نفس المذهب حين في اشتقاق لفظ (صوفية)، ونفى اشتقاقها من الصفا والمصافاة والصف الأول أو من

26 ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ص 467-475.

27 فروخ، عمر. تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط2، دار العلم للملايين، 1979، ص 470، 471.



الصُّفة وأقر أن: "الذي أجمع عليه جمهور الباحثين قديماً وحديثاً أن كلمة صوفية، مشتقة من الصوف اللباس الغالب على الزهاد والعباد". لكنه يورد أن تقرأ من المستشرقين زعموا أن كلمة "صوفية" تعريب لكلمة (صوفيا) اليونانية (الحكمة) وذلك، في رأي فروخ مخالف لأصول التعريب التي جرى عليها العرب.. وهو وقوع في خطأ نشأ عن اهتمام سطحي بالموضوع؛ فإن تعريب الكلمة لم يكن تعريفاً معجياً. ولكن تعريفاً للتمويه، نوع من الخلط التأمري الخبيث، فـ(صوفيا) هي Sophia اليونانية "الحكمة" وأما كلمة فيلو صوفيا فهي محب الحكمة، والتعريب إلى كلمة فلسفة هو أيضاً تعريب غير دقيق ولكنه تعريب مغلب في الاستعمال. والأصل أن لا يعرب (فلسفة) بل (فلفصة) أو ( فيلو صوفيا) واختصرت وكان الأحرى، لولا تدخل الصوف! أن تلفظ الفيلو صوفيا أو (الفلفصة) بدلاً من الفلسفة.

لكن الرأي الذي يميل إليه هذا البحث هو أن لفظه متصوف فهو المقبل على الصوفيا أو محب الصوفيا وهو الفيلو صوفي الحقيقي عند متصوفتنا. أي أنه الفيلو صوف وليس (الفيلسوف) وهذا يؤكد ما زعمه بعض المستشرقين ولا ينفيه على الرغم من هامشية الموضوع في بحثنا هذا. فالتصوف هو طلب الصوفيا أو حب الحكمة أو الانتماء إليها، وبذلك لا فرق بين قولنا متصوف أو فيلو صوفي أو فيلسوف. فهذا في غالب الظن هو أصل التسمية وقد صيغ بذلك ودهاء عجيبين حتى أن إخوان الصفا حرفوا الصوفيا إلى صفاء وانتموا إليها ليكونوا مع الصوفيا في (الباطن) ومع الصفاء في الظاهر.

ومهما يكن الأمر فإن الظاهرة الصوفية أو ظاهرة التصوف من حيث مقابلتها للظاهرة الإسلامية في الأبعاد التي تعتمدها هذه الدراسة هي ظاهرة مجتمعية<sup>28</sup> ولا

Ballock, Allan, ed. Etal, 1988, The Fontana Dictionary of Modern Thought, 2<sup>nd</sup> Edn. Fontana Press, P.792.(Societal).

"هذا الاستعمال للمصطلح يقدم كحقيقة علمية تختلف عن اجتماعي social، ولم يستعمل في مجالات واسعة ويتزايد استعماله ويمكن تعريفه بأنه "مصطلح يشير إلى الملاحظات المتعلقة بالمتجمع ككل whole كبنية structure والتغيرات التي تحدث فيها".

نقول اجتماعية،<sup>29</sup> وقد يصح فيها ما ذكره الخشاب من أنها: "... لا بد أن نوضح من أن فرق المتصوفة تجسيدات لقوى اجتماعية لها أخطارها في بعض الأحيان.. ويجب أن لا ننظر إليها على أنها جماعات عازقة عن الحياة الاجتماعية.. وخاصة الجماعات التي تتخذ من الزهد والتقشف أساساً فلسفياً لأوضاعها...."<sup>30</sup>

وفي معرض المقابلة بين ظاهرة التصوف كظاهرة مجتمعية والظاهرة الإسلامية بوصفها نسقاً إسلامياً، وبحسب الأبعاد التي اعتمدت للمقابلة (المقارنة) نورد بحالات المقارنة الآتية.

### 1- ظاهرة التصوف والعقيدة الإسلامية:

إن أولئك الذين التزموا بحاسبة النفس وحدود الزهد الإسلامي وانغمسوا في الحياة وتحمل أعبائها فما كان ينبغي أن يسموا متصوفة ولا أن يقبلوا بتسمية أو ألقاب غير إسلامية، وكان عليهم أن ينكروا ذلك على الملأ.

وأما القول بفكرة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود فلا مجال لتلاقيها مع العقيدة الإسلامية، وكذلك التشوق إلى الاتحاد وإلى الجمع وجمع الجمع والفناء وفناء الفناء... الخ ولا مجال لتبرعها بما يسمى ارتقاء الوجدان.

ويمكن تقسيم المتصوفة هنا إلى قسمين التزم الأول بالعقيدة والشرعية وحدودها ولم يسمح لنفسه بأن يتجاوزها فذلك ليس بمتصوف ولكن لا عذر له في قبول هذه الصفة، والقسم الثاني هو المغالي والمتطرف فذلك خارج نطاق العقيدة الإسلامية وخارج نطاق الظاهرة الإسلامية.

ثم إن المغالاة والتطرف جاءت من نحل سابقة وديانات وثنية هندية أو فارسية ويونانية وفرعونية وهو أمر يبعد التصوف عن الاعتقاد الإسلامي ظاهراً وباطناً. مع

29 اجتماعية: تعني العلاقة بين الزوج والزوجة social ومنها الحالة الاجتماعية social status والملاقات الاجتماعية (بين الزوجين) أما العلاقات المجتمعية فهي العلاقات في نسج المجتمع ومؤسساته وعملياته (الباحث).

30 الخشاب، أحمد. التفكير الاجتماعي: دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، بيروت: دار النهضة للطباعة والنشر،

العلم أن التسمية أو الانتساب لغير (الإسلام) لا تُقدم ولا تُؤخر فكيف إذا كان فيها تزيّد على ما ارتضاه الله سبحانه وتعالى أو تنقّص مما كلفنا به الله سبحانه وتعالى عن طريق قرآنه الكريم ورسوله الخاتم صلى الله عليه وسلم، وشريعته الغراء الخاتمة؟

## 2- ظاهرة التصوف (ظواهره) والشرعية الإسلامية والفقه الإسلامي:

أشارت الدراسات السابقة إلى أن التصوف قدم من خارج نطاق الإسلام ومن نزعات فردية وشعوية ودينية محرفة دون أن يرتبط بالشرعية الإسلامية أو يلتزم بها، في الأفعال والأقوال وفي المشاعر والسلوك وفي العلاقات والغايات. حتى لقد وصل إلى أوروبا على أشكال ليس لها مرجعية محددة ولا سيما بعد ترجمة آثار اليونان<sup>31</sup> وما كان قد وصل إليهم من الأسم السابقة، إضافة إلى آثار الصابئة والمجوس وقدماء المصريين والهنود،<sup>32</sup> فالصقوا اللاهوت والفلسفة بالمسلمين لا ببعض المسلمين ولا نقول الإسلاميين، واستعاروا الممارسات التعبدية الوثنية من الهند وفارس والإغريق مثل الهرطقة Heresiography في الأصول كما في الثوابت.<sup>33</sup>

ويقتضي الإنصاف العلمي أن ينظر الناظر إلى ما يُلصق بالإسلام من وجهة النظر الإسلامية وأن يحمل نفسه على ذلك ليكون موضوعاً ومنصفاً، إذ من الثابت أن الشرعية الإسلامية لا تقوم إلا على العقيدة الإسلامية وهي تنقيد بمقتضاها. كما أن الشرعية لا يمكن لقواعدها أصولاً وفروعاً أن تؤثر في الحياة إلا استناداً إلى العقيدة الإسلامية، وقد عرف أعداء الإسلام أنهم إذا عملوا على تعطيل الشرعية فإن عدم ارتباطهم بالعقيدة سوف لا يلاحظ، وبذلك برزت انحرافاتهم عن الشرعية وعن التعبد بها بحجة أنها "للعوام" أو لأهل "الرسوم" أي الظاهر، بينما هم الخلق وأهل الحقيقة فلا مجال لتقيدهم بالشرعية، ولذلك أهملوا بالتدريج الالتزام بالشرعية ثم خلطوا ذلك بإخراج النصوص عن دلالاتها وصرف الألفاظ عن معانيها التي تحملها دلالات اللغة

31 Watt, W. Montgomery, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh University Press, 1979, PP. 1,37,91.

32 المرجع السابق، الصفحة ذكنا، ص 133.

33 المرجع السابق.

بل صرف العرية عن معانيها الشرعية والدينية واللغوية والمجازية واستعملوها استعمالاً سفسطائياً خارجاً عن نطاق الإيمان والفهم الإسلاميين بحجة الكشف والذوق والترقي الوجداني والمقامات والأحوال.. وهي أمور، قادمة من خارج الإسلام ولا سبيل لتكون في نسيجه التشريعي العقدي إذا أردنا الإنصاف والموضوعية.

ما هي القيمة الشرعية لرحلة إبراهيم بن أدهم إلى مكة في أربعين عاماً إذ قيل إنه "كان مع كل خطوة يخطوها يسجد مرتين.. وقوله: غري سلك هذا الطريق على قدميه أما أنا فأسلكها على رأسي.." <sup>34</sup> أليس هذا تزييداً في الشريعة لم يطلبه الله منه ولم يكلفه به؟ أم أن هناك أمراً خفياً مزعوماً في أن الله كلفه وكلف رابعة العدوية وغيرهما بما لم يكلف به رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم؟!

وما القيمة التشريعية في الزعم بأنه عندما وصل مكة لم يجد الكعبة لأن هاتفاً أوضح له أن الكعبة ذُهِبَت للملافة رابعة العدوية. <sup>35</sup> إن كل منصف يعرف ارتباط الشريعة الإسلامية بالعقيدة الإسلامية وبالحياة الإسلامية يدرك أن (الموافقات والشطحات والخزعبلات) ما ذكرت إلا لتخريب التنظيم الإسلامي للحياة (التشريع) وتذويه في متاهات المزاغم التي نظمت لاستعادة أمجاد الهند والفرس وغيرهم.

وما القيمة الإسلامية في قول إبراهيم بن المهدي لأحد إخوته: "إن كنت تحب أن تكون لله ولياً وهو لك محباً فدد الدنيا والآخرة ولا ترغبن فيهما وفرغ نفسك عنهما وأقبل بوجهك على الله يقبل الله بوجهه عليك ويلطف بك.. إلى آخره" <sup>36</sup> أليس في هذا مخالفة صريحة للقرآن الكريم وللشريعة الإسلامية.. أهذا هو الاتباع الإسلامي للشريعة؟

يقول أحد المستشرقين: " .. أما ما يجوز أن يعد بحق من المقدمات غير الإسلامية في النزعات الصوفية فهو النزوع الذي ظهر في مدونات التصوفين الأوائل وفي

34 فخرى، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 329.

35 المرجع السابق.

36 المرجع السابق.

شعائهم إلى تخطي الفرائض الإسلامية... التي نصت عليها "الشريعة"، وإلى السعي لمعرفة "الحقيقة" الصوفية التي تتجاوز - عندهم - هذه الشريعة. وهذا السعي لبلوغ الحقيقة القصوى ينطوي على الاستغناء، ليس عن الشريعة الإسلامية فحسب بل وعن النبي محمد من حيث هو وسيلة الوحي الإلهي إلى الناس وذلك بداعي رغبة المتصوف في الاتصال المباشر بالله ومناجاته.<sup>37</sup>

كما أن الرهبانية - الامتناع عن الزواج والتبتل لأنه يعيق الالتزام الصوفي (رابعة العدوية والحسن البصري) والتذمر من الأمر الشرعي، لم يمنع بعضهم من وضع الأحاديث ونسبتها إلى النبي ليبرروا نظام التبتل في زمن لم يتجاوز القرن الثاني للهجرة إضافة إلى زعمهم أن الرسول محمد أفق برفع تحريم الرهبة بعد القرن الثاني الهجري قاله لبعض المتصوفة في المنام بزعمهم؛<sup>38</sup> أي أنه عليه السلام - رفع هذا التحريم بعد وفاته بقرن ونصف - كما زعموا - عن طريق المنام!

ثم أين التشريع الذي ألزم البسطامي "أكثر من أي صوفي آخر بأشد مقتضيات التقشف حتى يتسنى له - في زعمه- التجرد التام عن الأوضاع الإنسانية و لقاء الله وجهاً لوجه - ليتحد بالله ويدعي الألوهية... ففي إحدى شطحاته يقول: رفعتي الله مرة، فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك. فقلت: زيني بوحداثيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رأيي خلقتك قالوا رأيناك (أي رأوا الله)، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا."<sup>39</sup>

هل يمكن لمنصف يعرف الإسلام وشريعة الإسلام أن يتقبل هذه الضلالات؟ وهل يبرر هذا الضلال تأثر البسطامي بـ (شنكرا) الهندي الذي كان معاصراً له والذي كان يعمل هو وأتباعه على إحياء الفكر الوثني وإعادة تنظيمه عن طريق الشطحات والتأله الوثني؟ هل في شريعة الإسلام ما يدفع البسطامي ليقرر أنه هو الله كما في

37 فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 331.

38 المرجع السابق، ص 332.

39 المرجع السابق، ص 333.

أناشيد الغدنتا الهندية؟<sup>40</sup> ومثل ذلك قل عن الحلاج وتصرفاته وشطحاته في الاتحاد والحلول وعين الجمع أو الاتصال الحميم بالمحجوب - الذي يتخلل أفعال المتصوف وأفكاره وآماله. وهل يتفق مع إعفائه الأتباع من الفرائض؟<sup>41</sup>

يضاف إلى ذلك العناصر النصرانية واليهودية والفلسفات الحديثة وهي كلها من خارج النسق الإسلامي في التفكير والشعور والعمل. أما إذا كان هناك تبريرات لمثل هذه المزاعم والشطحات فهي، بكل موضوعية، تقع خارج نطاق النسق الإسلامي والنسقية الإسلامية ولا يقول بما ولا يقدمها كمبررات إلا من يضع نفسه خارج هذا الإطار ويصدق هذا، على شطحات ومزاعم ابن عربي والسهورودي وابن الفارض<sup>42</sup>. وهل يبرر ذلك، حالة الفقه الإسلامية التي تجمدت بفعل تعطيل العمل بالشرعية الإسلامية في حياة المسلمين؟ في الوقت الذي يؤكد فيه المفكرون الإسلاميون: "ففي التراث الفقهي المهائل والزاهر بتجارب مئات السنين وعصارات عقول آلاف من أئمة ومجتهدين ومجتهدين شهادة تاريخية موثقة على قدرة الفقه الإسلامي... على التجدد مع كل قفزة اجتماعية واقتصادية وسياسية تحدث."<sup>43</sup>

### 3- الظاهرة الصوفية والثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية والحياة الإسلامية:

لا ريب أن الصوفي والمتصوف والمريد في سلك التصوف أو في إحدى طرقه يكتسب أفكاراً ومشاعر وأنماطاً متنوعة من السلوك الصوفي أو التصوفي، وقد يجعله هذا الاكتساب قادراً على اتباع شيخ الطريقة وعلى اختلاق المزاعم في رؤية الأشياء واختراع المنامات وبناء العلاقات، بحسب ما يحظر على باله أو يتلقى عن شيخه حياً أو ميتاً، وعلى الانخراط في سلوكات (طريقة) أو نظام تصوفي والتدرج فيه وفي ما

40 المرجع السابق، ص 334.

41 المرجع السابق، ص 335-336.

42 فروغ، عمر. تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، مرجع سابق، ص 536-537.

43 أحمد، محمد شريف. "التجديد الإسلامي في الفقه والفكر: ضروراته وإمكاناته"، إسلامية المعرفة، عدد 30،

2002، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 146.

يطلقه من تسميات على المسميات، ولكنه لا يصدر في أي من ذلك عن العقيدة الإسلامية، بالمعنى الإسلامي ولا يتقيد فيه بالشرعية الإسلامية.. لأنها بكل بساطه لا تقبل هذا. أما إذا صدر في ذلك كله - لا في جزئية منه عن العقيدة الإسلامية، وتقيد فيه كله - كنسق إسلامي - لا في بعضه فلا يكون عندئذ صوفياً أو متصوفاً بل يكون مسلماً وهو وصفٌ ينتمي فيه إلى المسلمين لا إلى التصوف، ولا يحق له أن يستبدل به وصفاً آخر. أما إذا وضع حياته ونشاطاته في الحياة للإسلام، بحسب شريعة الإسلام فإنه يكون شخصية إسلامية - عقلية ونفسية وسلوكاً واتجاهاً. ولا يكون أبداً صوفياً أو متصوفاً، بل إن الإسلام لا يقبل منه غير هذا الانتساب والالتزام والتقرب به إلى الله سبحانه وتعالى به.

الثقافة الإسلامية إذن تلزم المسلم المتعفف أو الشخصية الإسلامية بأن تكون كل مكتسباتها الفكرية والشعورية والسلوكية ملتزمة بالعقيدة الإسلامية، ومنضبطة بمحدود الشريعة الإسلامية، ومنفتحة على الخبرات المتجددة والمتغيرات انتفاعاً إسلامياً، تصطبغ به المفاهيم والعواطف والأفعال والتوجهات كما تصطبغ بها الغابات، ولا يعود ثمة مجال للانتساب لغير الإسلام. فإذا كان المتصوف ملتزماً بذلك فإن التزامه لا يمكن أن يسمح له بتسمية نفسه صوفياً أو متصوفاً أو بالانخراط في طريقة صوفية لأن الجمع بين الأمرين لا ينتج إلا عن خلل اعتقادي، لا علاج له إلا بالانخلاع من الانحراف؛ فإما أن يكون صوفياً ومتصوفاً أو يكون مسلماً وإسلامياً وليس الحل الوسط بحل إسلامي مطلقاً، هذا ما يقتضيه الإسلام لمن يصر على أن يستبقي الظاهرة الصوفية في إطار الإسلام أما من لا يهمه الأمر فيقع خارج نطاق المقارنة في هذه الدراسة.

ويمكن الاستنتاج أن الثقافة الصوفية، بكل مفرداتها وممارساتها وأحوالها ومقاماتها، غير الثقافة الإسلامية، سواء في منطلقاتها أو في مساراتها أو في توجهاتها.. بل إن المتبصر يدرك أنها، أي الظواهر الصوفية، ظواهر ثقافية تناقض الثقافة الإسلامية وتسهم في تخريبها أي في تخريب إسلامية الثقافة الإسلامية. ولا يقتضي المقام التفصيل في مفردات الثقافة الإسلامية مقابل مفردات الظاهرة الصوفية.

إذا كان هناك من يجب أن يوسع دائرة الحضارة الإسلامية كما تعتمد عليها هذه الدراسة (طريقة الحياة اليومية التي يمارسها المسلمون على أساس العقيدة الإسلامية ويكتسبون بها الثقافة الإسلامية)، فإن هذا الطموح هو ذاته طموح غير منضبط بالإسلام. فما جدوى أن تدخل في مكونات الحضارة الإسلامية مكونات غير إسلامية، إذا كان الهم الإسلامي الأساسي هو بيان الحضارة الإسلامية وتقييم الحضارات الأخرى في ضوءها؟<sup>44</sup> والسؤال هنا عن الجدوى الإسلامية وليس عن الجدوى التي يجهد المتصوفة والمستشرقون أن يحاكموا الإسلام على أساسها وبحسب طريقة حياتهم هم - حضارتهم، أو بحسب نظم التصوف وطقوس طرقه ومدارسه،<sup>45</sup> فإذا كان هذا هو واقع الظاهرة الصوفية فما مدى توافرها مع علاقتها بالظاهرة الإسلامية؟ ألم يكن الوقت لفك الارتباط الموهوم بينهما؟ أما في ما يتعلق باتساع مجالات الحضارة الإسلامية فهو لا يكون إلا على الأسس الإسلامية وبحسب الشريعة الإسلامية وفي نطاق النسقية الإسلامية وهي مسارات نسقية تستوعب جميع مجالات الحياة ومستجداتها.

والحياة الإسلامية، بالمعنى الذي تعتمد عليه هذه الدراسة، هي مخرجات (نتائج) تطبيق الإسلام في حياة المسلمين، وقد انتظمت هذه الحياة بالإسلام في صدر الإسلام وقدمت النموذج الذي يتوجب على المسلمين أن يستأنفوه في ثوابته، وفي اقتداره على استيعاب المتغيرات التي تنبثق عنها المستجدات في الحياة، كلما تهدد هذه الحياة بخطر أو كلما اكتنفت هذه العلاقة بين حياة المسلمين والإسلام شائبة في الفهم أو في التطبيق والسلوك، وذلك لحماية الخطاب الإسلامي في الداخل وإحسان حمله في الخارج أو لاستئناف ذلك.. والأصل في كل نشاط إسلامي أن يكون هذا منطلقه

44 Guillname, Alfred, 1987, Islam, Penguin Book, Ibid, PP. 143-154 and 201-202.

45 Gibb, H.A.R., 1987, Islam, Oxford University Press, Oxford, New York, PP. 86-112.

"يرى هذا المستشرق أن "ظاهرة التصوف sofism توسمت في شبكة من الطرق (المحطات) التي انتشرت من طرف العالم المسلم إلى الطرف الآخر مما لها من أنظمة وطقوس ومدارس خاصة بما" ص 9.



نعود بالإسلام إلى الحياة ولنعود بالحياة إلى الإسلام عوداً إسلامياً لا يخرج عن مقتضيات الإسلام.. وهذا هو الأصل.

ولكن الظواهر الصوفية، دلفت إلى نسيج الحياة الإسلامية، من مصادر ومنابع شتى، فكانت ظواهر متطفلة اخترقت حصون العقيدة الإسلامية وجردت العالم الإسلامي من قوته العقدية وارتباطها بحياته اليومية فاخترقته الأمم الغازية اختراقاً متواصلًا ما يزال يتفاقم حتى يومنا هذا.

إن الحياة الصوفية لم تكن إلا تطفلاً قاتلاً على الحياة الإسلامية سواء في حالات الرخاء أو في حالات الخطر فما كانت الأوراد والمقامات والأحوال وحلقات الرقص والتواشيح والمواجيد مما يطلبه الإسلام من الأمة الإسلامية لحماية الحياة الإسلامية من خطر المغول أو الصليبيين أو البرتغال أو الإنجليز.. أو اليهود..! وهل يتوقع منصف أن تساعد نظرية الفيض الأفلوطينية ومزاعم الحلول ووحدانية الوجود والقول بالإشراق والتناسخ في تدعيم إسلامية الحياة من أجل إحسان تطبيق الإسلام وحمله لهداية البشرية؟<sup>46</sup>

#### 4- ظاهرة التصوف والتربية الإسلامية:

إذا كانت التربية الإسلامية نشاطات إسلامية تنظمها المؤسسات الإسلامية في الحياة الإسلامية، وتقوم بما لتنشئة أجيال المسلمين وإعدادهم للحياة بحسب الإسلام ولحمل رسالة الإسلام التي تشمل جميع مجالات الحياة، حملاً ارتقائياً يقيم الحجة على المنحرفين والضالين في الداخل وعلى الأمم التي يملؤها الخطاب في الخارج، فأين الظاهرة الصوفية - التربية الصوفية - من هذا؟

هناك من يركز على التربية الإسلامية في التراث الإسلامي مفترضاً أن التربية في التراث الإسلامي ما هي إلا تاريخ مضى، ويتناسى أو يجهل العلاقة الإسلامية بين الإسلام والتربية الإسلامية وحتى يوم القيامة،<sup>47 48</sup> وهناك من يركز على مركزية

46 فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، الصفحات 408-413.

47 قمر، محمود. "نمو رؤية موضوعية للتربية في التراث الإسلامي؛ دراسة تحليلية نقدية"، إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد 29، 2002، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص99.

القضية التربوية في فهم واقع الأمة وأسباب تخلفها<sup>49</sup> ولكنه يتجاهل علاقتها بالإسلام ويحصر تفكيره في صور من المشكلات الواقعية في ما يسميه (الواقع التربوي) متجاهلاً أن التربية الإسلامية لا تعمل نسقياً إلا في واقع إسلامي بغض النظر عن جدلنا حول "معالم في الطريق التربوي للنهوض الحضاري" مفترضين أن التربية وحدها يمكن أن تنهض الأمة العربية الإسلامية بعيداً عن ارتباطها النسقي بالإسلام.<sup>50</sup>

أما ما قامت به مؤسسات عربية من جمع مادة أكاديمية حول التربية العربية الإسلامية ومؤسساتها وممارساتها فهو بدايات عمل تاريخي جاد حول تاريخ التربية الإسلامي ولكنه - عمل تاريخي - شمل ستاً وثلاثين قصة مهدت للقضية السابعة والثلاثين (النموذج الإسلامي للتربية)، التي توصل إليها الكاتب في رصده "الظواهر التربوية الكبرى على الصعيدين النظري والعملي التي شملت المصادر الإسلامية المعتمدة وفي طليعتها الكتاب والسنة وما كتبه العلماء المرموقون في موضوع التربية عمداً أو عرضاً كالفابسي وابن سحنون وابن سينا والغزالي وابن حزم وابن خلدون وابن جماعة وغيرهم كثيرون".<sup>51</sup> وهو لا يعدو كونه - على أهميته - رصداً تاريخياً للتربية لم يناقش الظاهرة التربوية الإسلامية كما لم يناقش الظاهرة الصوفية مناقشه نقدية على أساس معايير الإسلام بل خلط بينهما خلطاً لا يقبله الإسلام.

"بيد أن التربية الإسلامية ليست تعليماً وحسب، بل هي منهاج حياة(؟)، وإذا كانت كذلك فإنها لا بد من أن تكون واسعة وشاملة(؟) تحيط بأبعاد مترامية الأطراف وتسيطر على كل ما يتصل بالوجود والإنسان.. إن التربية الإسلامية نظام

48 نعيم، محمود. دراسات ثنائية في التربية الإسلامية، الدوحة: دار الثقافة، 1985، ص10.

49 علي، سعيد إسماعيل. "مركزية القضية التربوية في فهم واقع الأمة وأسباب تخلفها"، إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد 29، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2002، ص12.

50 المرجع السابق، الصفحات 30-46.

51 عباس، إحسان. النموذج الإسلامي للتربية - المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مآب)، ج4، 1995، ص1499.

متكامل لبناء شخصية الإنسان المسلم في ذاته وفي مجتمعه ومن ثم فهي وسيلة لإيجاد مجتمع خير فاضل، قدر المستطاع.."

لكن أين علاقة التربية - الشاملة هذه - بالإسلام وهل هي الإسلام أم هي جزء منه؟ وأين نحن من النسقية (النظومية) الإسلامية؟<sup>52</sup> ومع هذا فإن النموذج الذي يتحدث عنه هذا المرجع هو النموذج الذي تشكل التربية جزءاً من نظامه على فرض أنه الخير الفاضل قدر المستطاع هو المجتمع الإسلامي.

وأما الكتابة عن أعلام التربية الإسلامية<sup>53</sup> فقد تحدثت عن الخبرات الفردية الشخصية لهؤلاء الأعلام دوغماً إشارة إلى ارتباط التربية الإسلامية بالإسلام وكونها جزء منه لا يتكامل نطاقها إلا في واقع إسلامي متكامل اعتقاداً وتشريعاً وتطبيقاً ودعوة وغايات. أما تجارب هؤلاء الأعلام فلا تشكل مرجعية للأخذ منها ولكنها مرجعية اعتبارية ينظر فيها ليعرف مقدار إسلامية كل مفردة من مفرداتها، والإسلامية هنا تتمثل في التقيد الإسلامي المتكامل - نسقياً - مع ثوابت الإسلام ومع مقتضيات العمل الإسلامي في الواقع.

وإذا نظرنا إلى التربية الصوفية من خلال الطرق والأذكار والأوراد وواجبات المريدين تجاه الشيوخ - الدراسات السابقة - فإن الموضوعية تقتضي إخراج كل نظام صوفي أو طريقة من دائرة التربية الإسلامية بغض النظر عن تلامح جزئيات أو مفردات تتشابه أو تؤخذ من النسق الإسلامي، ولأهداف لا يمكن أن تكون إسلامية لأن الإسلام نسق متكامل يؤخذ كله أو يترك كله ولا يؤخذ بعضه، إنه نظام الإسلام، ولا تعرف الجزئية فيه بأنها إسلامية إلا في تفاعلها في إطار النسقية الإسلامية.

ومن أوضح الأمور وأبسطها أن لا نصف أمراً بأنه إسلامي وإن فعله بعض المسلمين، إلا إذا استوفى شروط هذه النسبة عقدياً وتشريعاً وتطبيقاً وغاية. فأين نحن؟؟

52 للمرجع السابق، الصفحات 157-1502.

53 مكتب التربية العربي لدول الخليج، الجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، من أعلام التربية العربية الإسلامية، أربعة مجلدات.

##### 5- الظاهرة الصوفية والدعوة إلى الإسلام (الدعوة الإسلامية إلى الإسلام):

الدعوة الإسلامية إلى الإسلام في داخل المجتمع الإسلامي لا تتم إلا من خلال إحسان تطبيق الإسلام كنظام حياة شامل يتحقق فيه النسق الإسلامي ومفرداته وجزئياته التطبيقية تحقّقاً ارتقائياً، هذا أولاً ثم من خلال مخاطبة المجتمعات الأخرى بالإسلام. ولا يرد هنا العنف ولا الإرهاب بل الإحسان في المخاطبة وفي التطبيق وفي اقناع المخاطبين. أما في الخارج فتتم الدعوة إلى الإسلام بالإشارة إلى الواقع الإسلامي الذي يجري فيه تطبيق الإسلام كما يشير الخطاب إلى ما يتضمنه الإسلام من هداية وارتقاء، وبما يقيمه حملة الخطاب من دلائل واقعية على جاذبية الإسلام والحياة في ظلاله. وهذا يعني من خلال تفعيل العقيدة الإسلامية في الواقع وتطبيق الشريعة، وممارسة الطريقة الإسلامية في الحياة.... واكتساب الثقافة الإسلامية، ومن خلال تنظيم المؤسسات الإسلامية التي تقوم بالنشاطات التربوية في نشئة الأجيال، ومن خلال تجسيد ذلك كله في الدعوة الإسلامية كنسق متكامل.

فإذا كان من ذلك شيء في الظاهرة الصوفية فهو عائد إلى الإسلام مع القناعة بأنه كمفردة منقطعة لا يقدم ولا يؤخر وإذا لم يكن الأمر كذلك فالظاهرة الصوفية ظاهرة صوفية لا إسلامية، ويمتنع - موضوعياً - عزوها إلى الإسلام أو نسبتها إليه في شيء.

##### 6- الظاهرة الصوفية والتوجه المستقبلي:

التوجه المستقبلي -الرئيس- في الظاهرة الصوفية هو تحويل بلاد المسلمين إلى مساحة صوفية بعيدة عن التنظيم المؤسسي الإسلامي وعن الحياة الإسلامية وذلك من خلال تكثير الأتباع والمريدين من كل فئة وطائفة، وتحويلهم إلى أتباع طقوس في حلقات وجلسات لا ترتبط بالإسلام ولا تقوم عليه بل تهيمن على أفراد المسلمين وجماعاتهم. وتعطل قدراتهم الإنتاجية بعد أن تعطل انتماءهم الحقيقي للإسلام وتشوه فهمهم للعقيدة الإسلامية ولأركان الإسلام، وتنظمهم في حلقات الأذكار وحفلات الموالد وفي نشاطات أخرى لا تلتزم بالضوابط الإسلامية. وهي في الغالب لا يهمها

حال المسلمين أو ما وصلت إليه أمة المسلمين وحضارتهم من تدهور بل همهم الأول هو الطريقة ومتابعة شيخها وأذكراها وأحوالها المالية... وبذلك فمن السهل على النصف أن يستنتج أنها من القوى الاجتماعية التي تعوق حركة المجتمع الإسلامي في اتجاه النهضة الإسلامية.

#### الخاتمة

تنتج الظاهرة الإسلامية عن تطبيق الأحكام الإسلامية في الحياة فكرياً وعملاً وسلوكاً وغاية أما الظاهرة الصوفية فتنتج عن أفكار وخيالات ومنامات ومرجعيات متنوعة. والظاهرة الإسلامية جزء من نظام الإسلام عقيدة وشريعة وفقهاً وثقافة وحضارة وتربية ودعوة وتوجهات -أي أنها نسقية لا تقبل التجزئة في حين أن الظاهرة الصوفية تظهر في طرق متنوعة وعند أفراد من مرجعيات متغايرة في الزمان والمكان -بعيداً عن النسقية- كل مفردة فيها قائمة بذاتها ولها تفسيرات لا حدود لها ولا تحديد بحسب الأفراد والمشايخ والطرق.

ولا تقبل الظاهرة الإسلامية النسبة إلى غير الإسلام فإن قبلتها فقد فقدت صبغتها الإسلامية وخصائصها المرتبطة بهذه الصبغة أما الظاهرة الصوفية فتقبل النسبة إلى الأشخاص الأحياء والأموات في التاريخ قديماً وحديثاً سواء كطرق أو كمفردات. وتنتمي انتماءات لا حصر لها زماناً ومكاناً.

تعتمد الظاهرة الإسلامية النصوص الإسلامية من القرآن الكريم والسنة من خلال الاستنباط الفقهي الاجتهادي وما يستنبط منها إسلامياً لكن الظاهرة الصوفية لا تعتمد أية نصوص قديمة وحديثة ومخترة ولا تعتمد أية ضوابط كما تعتمد التأويل وصرف النصوص عن معانيها وتستعير من الوثنيات والديانات السابقة وتختزع النصوص أو تووّلها بدون ضوابط. ولا تقبل الظاهرة الإسلامية الفصل بين ظاهر وباطن فما يدل عليه التكليف يمارس الفقه فيه دوره الإسلامي ويعين محل حكمه ويجري تطبيقه أما الظاهرة الصوفية فتعتمد باطناً لكل ظاهر وتزعم ذلك في كل أمر أو شيء أو قول

ويمكن لأي صوفي أن يصل إلى باطن خاص به أو بواطن أو يزعم ذلك سواء كان متعلماً أم أمياً جاهلاً. كما لا تقبل الظاهرة الإسلامية صرف النص عن معناه المحدد بالسياق ولا تقبل إخراجها عن معناه الذي يستنبط منه الحكم على الترتيب التالي: المعنى الشرعي، ثم المعنى اللغوي، الذي تدل عليه القرينة، ثم المعنى الذي يدل عليه العرف ثم المعنى المجازي المقترن بالقرينة التي تحمله على الجواز، ولكن الظاهرة الصوفية تتمحور حول أشكال لا تنحصر من صرف النصوص عن معناها وإخراجها عن سياقها. وتختلق القصص والحكايات والمنامات والمقامات والكرامات ولا تقيم وزناً للدلالات الشرعية أو للقرائن اللغوية المعتمدة في الاجتهاد لاستنباط الأحكام من أدلتها الإجمالية أو التفصيلية.

كل ظاهرة إسلامية هي نسقية عقدية تلتزم بمفردات العقيدة وأركان الإسلام التزاماً تاماً ومتكاملاً أما الظاهرة الصوفية فلا تراعي مفردات العقيدة أو التزاماتها أو مقتضياتها وتعتمد شوائب وتفسيرات ومعان لا تقبلها العقيدة الإسلامية. وبالنسبة للشرعية الإسلامية والفقهاء الإسلامي فكل ظاهرة إسلامية تتقيد بالشرعية الإسلامية وبالفقهاء الإسلامي قولاً وفهماً وعملاً ونيةً وغايةً في حين أن الشريعة الإسلامية بالنسبة للمتصوفة يمكن إظهار العمل بـ (رسومها) للعوام، أما المتصوفة (الخوارج) فليسوا ملزمين بالتكاليف الشرعية (هذا هو الموقف الغالب).

وكل ما يكتسبه المؤمن يجب أن يكون موثقاً بالعقيدة وملتزم بها وإنما يسعى لإحسان فعله طلباً لرضا الله فكل مسلم يمثل بهذا ظاهرة ثقافية إسلامية في حين يظهر أن لكل طريقة ولكل شيخ ولكل صوفي مفرداته الثقافية التي لا يهملها انتهاؤها ولا أصولها وإنما يتدع من عنده ما يروق له ويفسره كما يرى هو وقد يناقض قوله فعله في تأويلاته وشطحاته، وقد يتناقض مع غيره.

الحضارة الإسلامية أي طريقة الحياة بحسب الإسلام هي الإطار الجامع الذي تصب فيه الأفعال الإسلامية الملتزمة ولكن لا يمكن القول إن هناك - ظاهرة صوفية اتسقت مع الحضارة الإسلامية (طريقة الحياة بحسب الإسلام) في نسقيته ووسطيته

سواء في الماضي أو الحاضر. ولا تكتسب التربية الإسلامية في الظاهرة الإسلامية صفتها الإسلامية إلا بالتقيد بثوابت الإسلام في تنشئة الأبناء والأجيال والجماعات وبالالتزام بالشرعية أما في الظاهرة الصوفية فإن لكل صوفي طريقة تربية تعتمد على شيخ حيٍّ أو ميت ولا تلتزم بثوابت الإسلام في القول أو العمل أو السلوك أو الانتماء بقدر ما يكلفه به شيخ الطريقة (ميتاً أو حياً).

الدعوة الإسلامية هي مَسَارُ كل ظاهرة إسلامية، ومسار كل فعل يفعله الفرد أو الجماعة الإسلامية سواء في الداخل أو الخارج أما النشاط الصوفي فهو دعوة لطرق منفردة بغض النظر عن منابعها واتجاهاتها وأهدافها. والتوجهات المستقبلية في الظاهرة الإسلامية هي توجهات إسلامية وليس لها صفة أخرى فكل فعل إسلامي يلتزم بالإسلام ويدعو إليه ويرتقي من أجل هداية الأمة الإسلامية وحمل رسالتها بينما تنحصر توجهات الظاهرة الصوفية بتكثير الأتباع والمريدين وتقديس المشايخ وتضليل الناس بما تختلق من مزاعم وحكايات ومنامات وغيرها.

وبناء عليه فإن الرؤية الموضوعية المتصفة لا تجمع بين الظاهرتين في نسق واحد إذا كانت الغايات سليمة ولا تصفهما بصفة مشتركة واحدة ولكن الباحث يؤكد هنا أن هذه رؤيته وهي لا تغلق باب النقاش والدراسة حول الموضوع. والدراسة وإن كانت تمثل رؤية مقارنة إلا أنها تحاكم الظاهرة الصوفية على أسس الإسلام وتقارنها بالظاهرة الإسلامية على الأساس نفسه، وربما تبدو متحيزة للباحث الذي لا يهتم بالأبعاد الإسلامية النسقية.

أما بالنسبة للباحث الذي يؤمن برسالة الإسلام، فتفترض الدراسة أن يكون اهتمام هذا المؤمن مركزاً في نقاء الإسلام من الشوائب، وفي بيان تمام المرجعية الإسلامية وكماها، فلا يرى في هذه المقارنة أية تحيزات. وتوقع أن يتركز هم مثل هذا الباحث على هداية أبناء الأمة الإسلامية، واستفادهم من الضلالات التي تشوب عقيلتهم وممارسات حياتهم اليومية.

وحين يستقيم أمر النظر في قضية التصوف أو قضية تنسب إلى الإسلام فإنه لا بد أن تُعتمد في دراستها منظومة الثوابت الإسلامية (مفردات العقيدة وأركان الإسلام)،

مرجعية للبحث، وأن الظاهرة الصوفية التي نحري دراستها متفشية في مجتمعات المسلمين وتفضل أفاعيلها في غياب الواقع الإسلامي والفهم الإسلامي الصحيح للحياة الإسلامية. وكل قضية تحاكم على أساس الإسلام، إنما الحَكَمُ فيها هو الإسلام والإسلام فقط، وليس في هذا تحيز، فإن خرجت القضية من النطاق الإسلامي فخرجها نعمة من الله، وإن برزت نقاوتها وأصالتها الإسلامية فهي نعمة كذلك يُحمد الله تعالى عليها وهذا يؤكد على أن باب البحث في هذا الموضوع لم يغلق ولا ينبغي يغلق.



## ملاح الفكر المقاصدي في الخطاب الصوفي عند الشيخ أحمد زروق

ادريس بوانور

### مقدمة:

انفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، والحافظون قلوبهم عن طريق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل الماتين من الهجرة. ومن بعدهم ظهر رجال أفذاذ وأعلام كبار أطلق عليهم أهل التصوف تركوا لنا تراثاً ضخماً، عمل فيه الدارسون من قبل -وحتى اليوم- نظريهم، وفحصوا كثيراً من جوانبه. وقد عرف، تراث التصوف الإسلامي مسارات ومناحي عقب نشوئه وتطوره، فظهرت التأليف فيه والتصنيفات من لدن معاصرين له ومن لدن غيرهم. وعبر مسيرته الطويلة عرض التصوف الإسلامي عموماً هنات وسقطات، وخيمت في سمائه سحب مليدة بالغيوم بسبب ما وقع به من انحرافات وانعطافات حادت به عن طريقه السليم، فوقع هو وأهله فريسة فهم مشوه وقراءات مبتسرة وتقليد سطحي، فساد اتباع أعمى لأعلامه، وران تشوه لكثير من مفاهيمه ومصطلحاته، فكان لذلك كله أثره البالغ على قصدية الفكر الصوفي وهدفه الذي شيد لأجله. وقامت جماعة من العلماء والفقهاء في شتى الأمصار والأقطار، ناقدة ومنتقدة، فكان منها المغالي، والمقتصد، والمبالغ، وكان منها العالم للتبصر، والجاهل المستكثر.

في ظل هذه العتمة المظلمة قيض الله لهذا الخطاب نفراً من أهل الحق تسليحوا برؤية أصيلة، وبفكر صوفي ثاقب رصين، جمعوا بين الفقه في الدين، ورسوخ قدم في فهم التصوف، وانخرطوا موثقون موزونون في التجربة الصوفية. وكان مقصدهم وغايتهم هو إزالة أستار العتمة المظلمة التي خيمت على هذا الخطاب، وتحلية السحب الملبدة التي أرخت بظلالها على طريق السالكين الأتقياء من أهل هذا الطريق وأصحابه، وتصحيح طريق دربه. ومن هؤلاء الأعلام الكبار، الشيخ أحمد زروق يرحمه الله، فهو علم من أعلام طائفة المتصوفة، صاحب فكر صوفي متين وراسخ، كان له السبق في إيضاح عتمة درب التصوف أمام سالكيه.

شعر الشيخ أحمد زروق وهو الفقيه والمتصوف الذي جمع بين علمي الشريعة والطريقة أن ما علق بالتصوف من نعوت وشوائب، وأن ما ناله من نقد وهجوم إنما بسبب ما ألقى به، وما أضيف إليه من أمور خارجة عن دائرته، ولمس عن قرب - خلال مقامه وترحاله وزيارته لبعض المنتسبين للتصوف غير العالمين به، وما سمع عن بعضهم الآخر - أن ثمة انحرافاً وانصرافاً حاداً في طريق التصوف، فأخذ على عاتقه مهمة التصحيح والتقويم لهذا الطريق مزيلاً لجل ما علق به بفكر صوفي كسته رؤية مقاصدية واضحة المعالم والمسالك.

سعى الشيخ أحمد زروق سعياً حثيثاً نحو تصويب طريق التصوف، ولم يكن مسعاه هذا خلواً من بعض الصعوبات والعقبات، كما لم يكن بمنأى أن تصوب ضده وحوله سهام خصوم وأعداء رغبوا عن طريق التصحيح الذي حمل لواءه، فأذاعوا وأشاعوا ما شاعوا من الأقوال، لكنها ما نالت من صموده وعزيمته القوية في إنارة طريق السالكين.

فقد كان يدفع السيئة بالحسنة، ويرد على مخالفيه بأسلوب نقدي بناء مشبع بقدر كبير من الاحترام والتقدير، وهو بهذا كان يضع ليس فحسب لمريديه بل لكل سالك طريق التصوف معالم هذا الطريق واضحة جلية، منها في الآن ذاته لكل ما علق علوقاً شديداً بهذا الطريق من شوائب وكادورات. وقد ساعده على هذا كله تسليحه بفكر

مقاصدي تجلت ملامحه في كثير من مصنفاته وكتبه، وسنعمد بقدر الامكان على تبيان وبيان هذه الملاحم خاصة في كتابيه: قواعد التصوف، وشرحه لحكم ابن عطاء الله السكندري.

### أولاً: "لمحة عن عصر أحمد زروق"

إذا سرنا متبعين لأحوال البيئة المغربية في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري فاننا نجد الشيخ أحمد زروق من بين الشخصيات التي شهدت فترة انتقالية تميزت بالاضطراب الاجتماعي، ويتعلق الأمر بفترة اضمحلال دولة بني مرين واستيلاء الامر للوطاسيين، فحينما تولى السلطان عبد الحق بن أبي سعيد -آخر ملوك بني مرين- الحكم بدأت الصراعات على أشدها، وتدهورت الاوضاع الداخلية والخارجية، وعقب ذلك بدأ النفوذ الوطاسي يتعاظم مشكلاً في البداية مظهر الوصاية على العرش ليتحول فيما بعد إلى نفوذ مباشر.

وهكذا شملت الفترة الانتقالية تولي ثلاثة وزراء وطاسيين مناصب داخل الدولة المرينية، وهم أبو زكرياء المقتول عام 852هـ وعلي بن يوسف المتوفى سنة 863هـ، ويحيى بن زكرياء الذي اتمارت في عهده معالم الدولة المرينية. وأمام هذا النفوذ المتزايد سيسعى السلطان عبد الحق إلى استئصال شأفة الوطاسيين من خلال مطاردتهم في أرجاء مملكته، إلا أن استعانتهم بغيرهم وبخاصة باليهود في ادارة شؤون حكومته قد جلب عليه غضب أهل فاس بزعامة خطيب القرويين عبد العزيز الوريغلي، حيث خلعوا عنهم طاعة المرينيين، ونصبوا أبا عبد الله الحفيد نقيب الشرفاء الأدارسة سلطاناً عليهم، وفتكوا بيهود فاس.

وبينما كان عائداً إلى فاس بعد أن بلغه خبر الثورة، اعتقل هو ووزيره هارون، فما كان من معتقليه إلا أن قتلوه في شهر رمضان سنة 869هـ.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> الناصري، الاستقما لأعيان دول المغرب الأقصى، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954، ج 4، ص 98

بدأت بعد هذا الحادث "مظاهر الازمة تشد بين بني وطاس وبني مرين ثم السعديين فيما بعد، وزحف الصليب على ثغور الأندلس وسواحل المغرب في حركة استعمارية استغلت حالة الاقتتال والفتنة الداخلية. وكان المغرب خلال هذه الفترة - نظراً لموقعه الهام- محط طمع الحركة الاستعمارية خاصة سواحل البحر الأبيض المتوسط.<sup>2</sup>

يذكر كثير من المؤرخين أن بني مرين لم يصلوا إلى حكم الدولة المغربية على أكتاف الفكرة الدينية كما حصل مع الشرفاء الأدارسة والموحدين والموحدون، بقدر ما اعتمدوا على النزعة القبلية التي غذوها بقوة عددهم وشدة عدتهم. واستغلوا وضعية المغرب التي اهتزت لما اهتزاز بعد هزيمة الموحدين في معركة العقاب المشهورة، وكذا انتشار وباء الطاعون الفتاك الذي أزهق أرواح العديد من المغاربة خلال تلك الفترة وعلى رأسهم جند الدولة الموحدية.

لم يكن في وسع بنو مرين إبان هذه الظروف إلا أن أطلقوا العنان والحرية للناس للتعبير واعتناق ما رغبوا في اعتناقه من المذاهب والأفكار. وكانت الفرصة مناسبة لعودة المذهب المالكي حيث استعاد عافيته كما كانت على عهد المرابطين.

وقد ساهم الوضع الجديد في (عودة الفقهاء إلى بحث الفروع ووضع المطولات والمختصرات على نطاق واسع، كرد فعل اتجاه الكبت المذهبي الذي لقوه من سياسة حكام الدولة الموحدية).<sup>3</sup>

"عرفت الحياة العلمية خلال الفترة المرينية نشاطاً دؤوباً"<sup>4</sup>

حيث ألّفت كثير من كتب النحو، وكتب المختصرات والشروح، كما قام أناس خلال هذه الفترة برحلات ما يزال منها مفرح تراثنا العربي القديم، ومحط اهتمام الدارسين والباحثين. كما وسع الفقهاء أفقهم الفكري، وساد النقد وعم مجالس العلم، وانتشرت المدارس وكثرت الخزانات العلمية الموقوفة على الجوامع والمدارس ولا سيما

<sup>2</sup> محمد، الصمدي. الشيخ أحمد زروق وطريقته الزروقية بالمغرب، العليا، 1989/1988، ص 18

<sup>3</sup> الجبراري، عباس. وحدة المغرب المذهبية خلال التأويخ، الدار البيضاء: دار الثقافة، د. ت، ص 9

<sup>4</sup> الصمدي، محمد. الشيخ أحمد زروق وطريقته الزروقية بالمغرب، مرجع سابق، ص 20/19

خزانة القرويين، وضمنت الدولة معاش الأساتذة وهيأت الايواء للطلاب، كل ذلك جعل دولة بنو مرين تحمل لقب دولة العلم والحضارة والعمران.

لا محال أن هناك عوامل ساهمت في كل ما ذكر عن ازدياد نشاط الحياة العلمية ابان حكم بني مرين وما عرفته من رقي وتوسع كبيرين، ومن أهم تلك العوامل أن بعض سلاطين وأمراء بني مرين خلال تلك الفترة كانوا على قدر من الفكر والثقافة، حيث كانوا يعقدون المجالس العلمية ويحضرونها، كما كانوا يساهمون بآرائهم فيما كان يدور فيها من المذاكرة والمناقشة والمناظرة. وقد عرف عن أولئك السلاطين تقديرهم لرجال الفكر ورفعهم لمكانتهم، فهذا أبو يوسف - كما يذكر علامة المغرب سيدي محمد المتوني يرحمه الله - "عاهل الدولة، كان من عادته بعد صلاة الصبح أن تقرأ بين يديه - إلى وقت الضحى - كتب السير والقصص وفتوح الشام، فيستمع إليها، ويناقش الحاضرين في مشكلاتها. وفي ليالي رمضان يسمر مع العلماء ليذاكرهم في فنون العلم إلى ثلث الليل الأخير..."<sup>5</sup>

وجاء عن "ابنه أبي مالك عبد الواحد أنه كان محباً للأدب والتاريخ ذاكرًا للكثير من ذلك، مقرباً للعلماء والفقهاء، عارفاً بأنساب بني مرين وسائر قبائل زناتة، ذاكرًا لأيامهم وحروبهم، يجالس أهل العلم والفقهاء والأدب وينظرهم."<sup>6</sup> ولم يتدخل بنو مرين في توجيه الفكر المغربي توجيهاً معاكساً، وإنما تركوا لمن يهمهم الأمر حرية الاختيار، وكان لهذا الموقف أثره في نهضة الفقه المالكي خلال هذه الفترة.<sup>7</sup>

كما حرصوا على تمتين الوحدة الإسلامية مع الشرق العربي، حيث تضايف الاتصال عن طريق السفارات وبواسطة ركاب الحجاج..."<sup>8</sup>

<sup>5</sup> التوني، محمد. ورفات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، الرباط: كلية الآداب، 1979، ص 194

<sup>6</sup> المرجع السابق

<sup>7</sup> المرجع السابق، ص 195

<sup>8</sup> المرجع السابق

ثمة عامل آخر لا تحفى أهميته وهو العامل الأندلسي. فقد جاء استيلاء الأمازيغيين قريبا من سقوط القواعد الأندلسية، فانتقلت مجموعات كبيرة من أعلامها وعلمائها إلى بلاد المغرب الأقصى، وساهمت بدورها في تنشيط الحياة الثقافية والعلمية في حواضر المغرب الكبرى كفاس ومكناس ومراكش.

في كنف هذه البيئة العلمية طفق العصر بعلماء أفذاذ أحصى كثيرا منهم سيدي عبد الله كنون رحمة الله عليه في كتابه النبوغ، ومن الأسماء التي ذكر: العلامة بن عبد الحق الزرويلي الشهير بأبي الحسن الصغير ق سنة 719هـ، والعلامة أحمد بن محمد بن عثمان المعروف بابن البناء المراكشي المتوفى سنة 721هـ، والولي العالم أبي العباس أحمد بن عمر بن عاشر، والشيخ القوري وشيخنا أحمد زروق يرحمهم الله جميعاً.

وقد اكتست الحياة الدينية في عهد بني مرين مظاهر جديدة بسبب اتساع نشاط الحركة الصوفية من جهة ودخول العناصر اليهودية في الميدان السياسي، إلى جانب الاحتكاك بالمسيحيين المتوافدين على المغرب في صورة غزاه أو تجار من جهة أخرى. وقد لوحظ أن الحركة الصوفية قد اتسع نطاقها خصوصاً على جهة الشمال حيث كان لزعمائها دور في التوجيه الروحي لسكان هذه الناحية التي تسلط عليها التدنجل الأجنبي، فأقبل الشعب المغربي في آخر هذا العصر على تربية روحية نظراً لما حل به من أزمات وعواصف هزت كيانه وألحقت به ضرراً كبيراً. وكان أهل التصوف في مستوى الأحداث حيث انبثوا بكل قواهم وإمكاناتهم في محيط المجتمع محاولين التخفيف عنه من الشدة التي حلت به، مطمئنينه بالرضا بما أنزل الله، وبالرجوع والإنابة إليه.

لم تكتس الحركة الصوفية في عهد بني مرين صيغة التمرد المسلح على الدولة أو التكتل أو تحريض المجتمع ضدها، بل كانت في الواقع ثورة سلمية مبطنة على الوضع الديني والاجتماعي والسياسي الذي صار إليه الشعب والدولة وظلت هذه الثورة

مكبوتة لتنتقل في صراع مسلح ضد التدخل الأجنبي منذ أيام الدولة ثم تشتد ابتداء من عهد الوطاسيين.<sup>9</sup>

أما بالنسبة لرجالها فيمكن تقسيمهم إلى قسمين رئيسين:

- القسم الأول: انقطع لعبادة الله، وتجرد عن الخوض في شؤون الدنيا، ومن أفرادهم رجال زهدوا بمجرد الزهد ولم يؤسسوا طريقة معينة وأشهرهم الإمام ابن عاشر والباقي منهم تزعم حركة صوفية وكون لنفسه طريقة كالإمام الجزولي.

- أما القسم الثاني فهو الذي كون نواة لحركة الجهاد ضد النصارى التي سيتسع مداها في عهد الوطاسيين وقد جمع الإمام الجزولي بين مزايا الفريقين إذ أسس أشهر مدرسة صوفية بالمغرب، وقاد حركة الجهاد ضد النصارى في الشمال.<sup>10</sup>

لم يكن ثمة دور للزوايا في عهد المرينيين بوجه عام مثل ما كان عليه الأمر في عهد الوطاسيين. فقد كان قصد أبي يوسف - كما تذكر كتب التاريخ - من بنائها هو أن يجعلها بمثابة دور لاستقبال الغرباء والوافدين من الخارج من كبار رجال الدولة وأعيانها. وهو غرض أبعد ما يكون عن الهدف أو الغرض الصوفي الذي انجذبت إليه فيما بعد. والظاهر أنها مالت لهذا الاتجاه بعدما أصبحت قبلة لرجال التصوف الذين كانوا ينقطعون فيها للعبادة، ثم تطورت لتصبح قبلة لأتباع ومريدي رجال التصوف. وإلى جانب هذه الزوايا كان ما يسمى بالربط، وكانت عبارة عن محتشدات للجهاد ونشر الإسلام بين ربوع المغرب؛ بيد أنها ضعف شأنها أيام المرينيين، وبدأت تترك مكانها للزوايا التي انقطع أغلبها للجهاد الروحي.

وعموماً إذا أردنا أن نقوم بعملية التحقيق للطرق الصوفية في المغرب فإننا نجد أنها ترجع إلى أصول محلية، فقد كانت جميعها تنبع مما خط لها أول مؤسس لطريقة صوفية وهو الإمام الشاذلي الذي استقى بدوره أصول طريقته عن الإمام عبد السلام بن مشيش كما يذكر الدكتور إبراهيم حركات.

<sup>9</sup> حركات، إبراهيم. المغرب عبر التاريخ، الدار البيضاء: دار الرشاد، د.ت.، ج2، ص 101

<sup>10</sup> المرجع السابق

ثانياً: أحمد زروق: حياته ومؤلفاته ومنهجه

هو أبو الفضل شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي المعروف بزروق. ولد سنة 846هـ/1442م.

اشتهر أحمد زروق بلقب زروق من جده ذي العينين الزرقاوين كما تحكي بعض المصادر. وحين ولد سماه أبوه محمد إلا أنه سرعان ما عرف باسم أبيه أحمد حين توفي الأب. كما توفيت أمه بعد ولادته بثلاثة أيام وهكذا سيكثر الطفل يتيم الوالدين، لكن جدته الفقيهة أم البنين سوف ترعاه وتعوضه حنان ورعاية والديه.

وكان بيت الجدة محيطاً صالحاً أتاح للطفل الإمام بالمبادئ الأولية للعلوم الإسلامية المتداولة إذ "كانت الجدة فقيهة ومتضلعة في العلوم الشرعية."<sup>11</sup> قضى زروق في كنفها عشر سنوات، حفظ خلالها القرآن الكريم، وتعرف على المصنفات التمهيدية التي لا غنى للمبتدئ عنها، وبعد ذلك انقطع للصناعة فتعلم الخرازة واشتغل بها إلى أن بلغ سن السادسة عشر حيث عاد بعد ذلك إلى طلب العلم.

شب أحمد زروق وترعرع في مدينة فاس حيث كانت موئل العلماء خاصة في العصر المريني وبفضل هذا صار أحمد زروق يتردد على شيوخ العلم والتصوف، ويحضر كثيراً من مجالس هؤلاء وأولئك، ويعمل عقله كثيراً فيما يسمعه. وتجمع المصادر أنه كان يتمتع بذاكرة قوية ساعدته على استيعاب كثير مما كان يتلقاه من المعارف. وكان دائم التفكير والتأمل؛ الأمر الذي هيا له أن يسمو إلى درجة العلماء الجهابذة الذين طفق بهم العصر المريني، والذين كان يتشوف إلى بلوغ درجتهم ومكانتهم.

سافر أحمد زروق إلى الديار الشرقية، وأبت عليه طبيعته العلمية أن يمر بكل مراحل رحلته مروراً عادياً إذ لا بد أن تكون له اتصالات مع المراكز العلمية سواء

<sup>11</sup> زروق، أحمد. الكناش، تحقيق علي فهم حشيم، طرابلس-ليبيا: منشورات للنشأة الشعبية للنشر والتوزيع، د.ت.، ص 11



بالجزائر وتونس، ويؤيد هذا تلقية دروساً على علماء بتونس ومنهم عبد الرحمن المجذوبي، وعلماء بالجزائر ومنهم أحمد بن محمد بن زكري وعن آخرين بليبيا. وكان في رحلته إلى المشرق متسلحاً بعين ترصد ما عليه المنتسبون إلى التصوف من انحراف مبعثه تنصيب شيوخ جاهلين بتعاليم الإسلام على رأس مجموعة من الطرق تأوي إليها حشود من المريدين يرون في شيخهم القدوة المثلى والأسوة العليا التي يستمدون منها سلوكهم.

وبعد سفر طويل يصل أحمد زروق إلى القاهرة ليتصل بعلمائها ومتصوفيه، ويقع اختياره على شيخه الحضرمي الذي أعجب به فقربه إليه، كما أضحى مستشاراً له في كل كبيرة وصغيرة من أموره "ثم أسلكه في طريقته، وصار أحد أتباعه المخلصين".<sup>12</sup> وبمصر سيأخذ عن شيوخ آخرين قبل أن يكمل رحلته إلى الحجاز فيحج بمكة ثم يعرج على المدينة فيجاور بها. وبعد هذه الرحلة إلى المشرق التي لم تتجاوز السنتين - كما تذكر التراجم - عاد أحمد زروق إلى المغرب، وفي طريق عودته سيقم بيجاية ليغادرها متوجهاً إلى مسقط رأسه مدينة فاس التي غاب عنها حوالي سبع سنين.

وقد سبقت عودته الجسدية سمعته العلمية التي اكتسبها من رحلته هذه وتلقيه العلم والتصوف على شيوخ المشرق، وسرعان ما انغمس أحمد زروق في الحياة الصوفية والعلمية بمدينته فاس، حيث حرص أن يعيش بها حياة هادئة دون أن يمنعه ذلك من الإنكار على قومه ما هم عليه من السلوكات التي كان فيها خروج عن تعاليم الإسلام الحنيف. وقد لقي جراء ذلك مقاطعة اجتماعية تعرض لها من لدن أبناء بلده ومدينته، إذ تنكرت له وأنكرته "فانسحب من المجتمع - كما يذكر علي فهمي خشيم - بعد أن قوبل بما قوبل به وما واجهه من صعوبة وسوء فهم".<sup>13</sup> وعقب ذلك فكر في القيام برحلة أخرى، وتذكر كثير من المصادر أن تفكيره وهم للقيام بهذه الرحلة جاء نتيجة المقاطعة الاجتماعية السالفة الذكر.

<sup>12</sup> خشيم، علي فهمي. أحمد زروق والزروقية: دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة، المنشأة الشعبية للنشر

والتوزيع، ط 2، 1980، ص 46

<sup>13</sup> المرجع السابق، ص 50-51

مهما تعددت أسباب مغادرة أحمد زروق لبلدته متوجهاً إلى مصر في رحلة ثانية، ومهما اختلفت التأويلات والتفسيرات لهذا الخروج المستعجل إلا أن كثيراً من المصادر تجمع على أن مقام أحمد زروق بين أظهر كثير من علماء فاس ومتصوفها كان غير مرغوب فيه، نظراً لما أظهره من منافسة لهم، ونظراً للرؤية الإصلاحية الجديدة التي حملها وهي الرؤية التي خالفت مخالفة صريحة ما درج عليه منافسوه.

من جانب آخر يمكن القول بأن الرحلة الثانية لأحمد زروق للديار المشرقية والمصر بصفة خاصة قد اختلفت اختلافاً كلياً عن الرحلة الأولى، إذ هذه المرة علم بقدمه علماء مصر فخصوه باستقبال كبير، وأفسحوا له مجالس التدريس بالأزهر الشريف التي كان يحضرها ما يقارب ستة آلاف شخص، كما أسندوا له فتوى وإمامة المالكية بالشرق. وعلى العموم فقد كانت لزروق صولة عند أمراء المصريين وقبول عند الخاص والعام من أهل هذه الديار عكس ما كان له في ديار فاس.

طبعاً لم تكن هذه الرحلة هي الأخيرة في رحلات أحمد زروق بل استبعتها رحلاته إلى الحج ومناطق أخرى قبل أن يستقر به المقام بضواحي طرابلس الليبية ويختار منطقة مصراته مقراً له، باعتبارها كانت تشكل أقرب نقطة من المسجد الذي كان يلقي فيه دروسه على مريديه وأتباعه. ولم يفادها سوى مرتين: الأولى إلى الجزائر وربما ليرعى بعض شؤونه وشؤون أسرته، والثانية لتأدية فريضة الحج للمرة الثالثة.

وفي اليوم الثامن عشر من شهر صفر سنة 899هـ لقي ربه في خلوته وعمره أربع وخمسون عاماً، تاركاً وراءه تراثاً ضخماً ما يزال شاهداً على عظمة هذا الرجل وعلو كعبه، وسعة فكره.

وقبل أن نخرج على هذا التراث لا بأس أن نطل إطلالة قصيرة على الشيوخ الذين تتلمذ على أيديهم أحمد زروق سواء بالمغرب أو بالشرق.

وقد جاء أحمد زروق في عصر ازدهار الحياة العلمية والفكرية بالمغرب الأقصى، ووجد بمدينة هي من أعرق مدن المغرب في الجانب العلمي إذ بها كانت تقع أكبر

جامعة من جوامع علمنا الإسلامي، وهي جامعة القرويين، واستناداً لهذه الظروف والحيثيات أتيت لأحمد زروق ولأمثاله أن يتلمذوا على علماء وفقهاء، وبأخذوا الدروس والعبر على متصوفة كانت لهم الواجهة والمكانة في تلك الفترة، وحازوا درجة سامقة وعالية في العلم والمعرفة.

كثر شيوخ أحمد زروق بالدرجة التي صعب معها ضبطهم واحصاؤهم جميعاً، ومهما يكن فإننا سنركز على أبرزهم سواء بالمغرب أو بالمشرق.

فأما بالمغرب فأولهم نجد جدته الفقيهة أم البنين التي تعلم منها مبادئ العلوم وقواعد السلوك نظرياً وعلمياً. وفي مرحلة التعليم الأولي سيستمر أحمد زروق في أخذ العلم على فقهاء أسرته وفيهم نجد خاله أحمد بن محمد القشتالي. وبعد انقطاعه عن حرفة الخرازة وعودته للتحصيل العلمي سيقصد مشاهير علماء فاس فأخذ عن العلامة السطري وعبد الله الفخار الفقه من خلال كتابه "الرسالة لابن أبي زيد القيرواني التونسي"، ثم اتصل بالقوري ثم بالزهروني وبالمجاصي، وعن هؤلاء الثلاثة أخذ أحمد زروق القرآن الكريم وعلومه بقراءة نافع. وعن شيخه القوري بصفة خاصة أخذ علوماً كثيرة وعلى رأسها علم التصوف من خلال كتاب "التنوير في إسقاط التدبير" لابن عطاء الله السكندري، كما أخذ عنه التوحيد والحديث من كتابي صحيح البخاري وجامع الترمذي، ويعتبر القوري بالنسبة لأحمد زروق - كما يذكر الأستاذ عبد الله بنجي<sup>14</sup> "أقرب أساتذته ومشايخه إلى نفسه، وأبعدهم أثراً في روحه وفكره، واتصاله به علامة على حسن طالع، وقد قدر القوري مواهبه العالية، فتولاه بالهدب والرعاية، وقربه إليه، وفتح باب بيته في وجهه، واتخذ زروق المثال الذي ظل يدعو إليه، فهو الجامع بين العلم والعمل، وبين الفقه والتصوف. ولا شك أن القوري هو الذي وجه ثقافة زروق الصوفية، وأوصل جيله بالتقاليد الفكرية الأصيلة في تاريخ التصوف المغربي..."<sup>14</sup> ومن شيوخه الشيخ ابن عباد الذي مثل "القدوة التي تأسى بها

<sup>14</sup> بنجي، عبد الله. بين زروق ولوثري، في الإصلاح الديني والعصور الحديثة، سلسلة ندوات ومناظرات رقم

زروق في سيرته، وهرع على سنته في حركته الإصلاحية، ولا بدع في ذلك فهو أشهر صلحاء المغرب خلال القرن 14/8، وهو تخرج مثله من مدارس فاس المرينية، وتحول من الفقه إلى التصوف، وآمن بالوحدة بين الشريعة والحقيقة، وهو أول شراح حكم ابن عطاء الله السكندري.<sup>15</sup>

ومن شيوخه أيضاً الشيخ عبد الرحمن المجدولي الذي درس عليه أمهات مصادر التصوف كالرسالة القدسية وعقائد الطوسي. وأخذ أيضاً عن شيوخ آخرين منهم ابن زكري أحمد بن محمد المغراوي والإمام السنوسي وغيرهم.

أما بالمشرق فقد أخذ أحمد زروق عن العلامة السهوري والحافظ السخاوي والعلامة الدميري واللغوي الضليح الجوهري وأحمد بن عقبة الحضرمي وهو من أبرز الذين تأثر بهم أحمد زروق، أخذ عنه كثيراً علم التصوف، وقد وافق هذا الميل هوى في نفس زروق وشغف بأستاذه شغفاً كبيراً وارتبط به، وردد اسمه في أقواله ومحاضراته وكتانيشه. ونجد من شيوخه أيضاً شهاب الدين الأفشطي والحافظ الديلمي وغيرهم كثير ممن كان لهم تأثير مباشر أو غير مباشر عليه.

يذكر المترجمون لأحمد زروق قائمة طويلة لمجموع تآليفه وكتبه منها:

- رسالته في الرد على أهل البدع، والنصح الأنفع والجنة للمعتصم من البدع بالسنة، وعدة المرید الصادق من أسباب المقت في بيان طريق القصد وذكر حوادث الوقت، والحوادث والبدع، وقواعد التصوف، وشرح حكم ابن عطاء الله.

والمأمل لكتب أحمد زروق هذه يدرك جلياً المكانة العلمية التي تبوأها الرجل بين أقرانه، كما يدرك من جانب آخر حجم الثروة المعرفية التي جمعها من شيوخه الكثر مكتبته من تكوين رصيده العلمي الخاص به والذي ساهم به في تأليف قائمة التأليف التي تجاوزت المائة تأليف، تراوحت ما بين كتب السيرة وكتب العقيدة والتوحيد ومؤلفات في التصوف وشروح على كتب، ومؤلفات فقهية ورسائل، إضافة إلى قصائد ومقطعات.

ويبقى من أعظم تصانيفه كتابه "قواعد التصوف" الذي اعتمده من لدن كثير من الباحثين والدارسين للتصوف المغربي حديثاً ثقافياً كبيراً خلال فترة 1478/هـ 882م. وقد سمي كتابه القواعد هذا بتسميات كثيرة، وهو: يعد بحق شهادة ميلاد الحركة الإصلاحية الزروقية، وأحد آثار المحتسب الجليلية، بل أفضل تصانيفه الصوفية على الإطلاق. وهو تأليف نفيس ضمنه زروق عصارة ثقافته الغنية، وزبدة تجربته الروحية، وخلاصة آرائه الإصلاحية، وبسط فيه برنامج مدرسة صوفية.<sup>16</sup> تجاوز تأثيرها العصر الذي ظهرت فيه إلى غيره من العصور التي أعقبته.

يكاد المتفحص لهذا المصنف -الذي سيشكل محور دراستنا إلى جانب كتابه شرح حكم ابن عطاء الله، شرحه السابع عشر- وغيرهما من التصانيف أن يلحظ بما لا يدع مجالاً للشك أن صاحبها كان موسوعة علمية فريدة جمعت عدة علوم ومعارف، كما كان له منهج واضح في كل مجال. وقد غلبت عليه سمتان:

فأما السمة الأولى فهي سمة التبسيط، تبسيط التعاليم التي كان يتجه بها نحو أتباعه مستقاة ومتقاة من الشريعة الإسلامية.

وأما السمة الثانية فهي سمة التيسير، تيسير مفهومات التصوف على وجه التعميم. ورغم هاتين السمتين اللتين طبعتا منهجه في الكتابة فقد كانت مؤلفاته إلى حد ما بعيدة عن العامة. "وكان مع علمه الغزير وفهمه الواعي لروح التصوف ورسالته الحقيقية، يجعلان من مؤلفاته شيئاً بعيداً لا يمكن للعامة أن تدركه رغم محاولته تبسيط تعاليمه هو، وتيسير مفهومات التصوف. ولم يكن لطريقة متنورة كالزروقية - في تلك الأيام المعتمدة من تاريخ الحضارة الإسلامية- أن تستمر بنقاها وصفاء جوهرها، وهي ربما كانت طريقة الخاصة من الناس، أما عامتهم فلهم طرق أخرى تتفق مع ميولهم وأهوائهم ومستوى إدراكهم العقلي والروحي على حد سواء."<sup>17</sup>

<sup>16</sup> بحمي، عبد الله. بين زروق ولوفور، مرجع سابق، ص 84

<sup>17</sup> أحمد زروق والزروقية، مرجع سابق، ص 161

### ثالثاً: حول الطريقة الزروقية: الأسس النظرية للطريقة الزروقية

إذا أردنا أن نستكمل صورة عن الطريقة الزروقية، ونحدد الإطار الذي وجدت فيه فلا بد أن نلقي نظرة على مبادئها، وقد لخصها الشيخ السنوسي صاحب كتاب "المنهل الروي الرائق" وذكرها في نص طويل جاء فيه: (أصول طريقتنا خمسة أشياء: تقوى الله في السر والعلانية، وإتباع السنة في الأقوال والأفعال، والإعراض عن الخلق في الإقبال والادبار، والرضا عن الله في القليل والكثير، والرجوع إليه في السراء والضراء.) ولا يكفي هذه الجمل العامة بل عمد زروق لتفصيل ذلك قائلاً: وتحقيق السنة بالتحفظ وحسن الخلق، وتحقيق الإعراض عن الخلق بالصبر والتوكل، وتحقيق الرضا عن الله بالقناعة والتفويض، وتحقيق الرجوع إلى الله بالحمد والشكر واللجوء إليه في السراء والضراء.

ويذكر زروق أن أصول ذلك كله خمسة وهي: الهمة، وحفظ الحرمة، وحسن الخدمة، ونفوذ العزمة، وتعظيم النعمة، فمن علت همته ارتفعت مرتبته، ومن حفظ حرمة الله حفظ الله حرمة، ومن حسنت خدمته وجبت كرامته، ومن نفذت عزمته دامت هدايته، ومن عظمت النعمة في عينه شكرها، ومن شكرها استوجب المزيد من النعم.

وفي جانب المعاملة ذكر أن أصولها خمسة: طلب العلم للقيام بالأمر، وصحبة المشايخ الذين أقامهم الحق سبحانه والإخوان للترك، وترك الرخص والتأويلات للتحفظ، وضبط الأوقات بالأوراد للحضور، وإتمام النفس في كل شيء للخروج من الهوى والسلامة من العطب والغلط.<sup>18</sup>

ويفصل أحمد زروق في آفات الأصل الأول للمعاملة وهو طلب العلم والمحبة قائلاً: "فطلب العلم آفته صحبة الأحداث سناً وعقلاً أو ديناً مما لا يرجع لأصل ولا قاعدة، ومن آفات المحبة الاغترار والفضول، وآفة ترك الرخص والتأويلات الشفقة

على النفس، وآفة ضبط الأوقات اتساع النظر في العمل بالفضائل، وآفة اتهم النفس الأنس بحسن أحوالها واستقامتها.<sup>19</sup>

"... والنفس في حاجة إلى ما تتلأوى به وأصول ذلك خمسة أشياء وهي: تخفيف المعدة بقلّة الطعام، واللجأ إلى الله مما يعرض عنه عروضه، والفرار مما يخشى وقوع الأمر المتوقع منه، ودوام الاستغفار مع الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بخلوة وجماع، وصحبة من يدل على الله أو على أمر الله - وهو معدوم. وكثير من فقراء عصر أحمد زروق قد ابتلوا بخمسة أشياء ذكرها قائلاً: وقد رأيت فقراء هذا الوقت قد ابتلوا بخمسة أشياء: إيثار الجهل على العلم، والاغترار بكل ناعم، والتهاون في الأمور، والتعزز بالطريق، واستعجال الفتح دون شرطه. فابتلوا بخمسة أشياء وهي: إيثار البدعة على السنة، واتباع أهل الباطل دون أهل الحق، والعمل بالهوى في كل أمر أو حل الأمور، وطلب الترهات دون الحقائق وظهور الدعوى دون صدق. فظفروا لذلك بخمسة أشياء: الوسوسة في العبادات، والاسترسال مع العادات والاجتماع في عموم الأوقات واستمالة الوجوه بحسب الإمكان والاغترار في ذلك بوقائع القوم وذكر أحوالهم. ولو تحققوا لعرفوا أن الأسباب رخصة الضعفاء فلا يسترسل معها، وأن السماع رخصة العلوي أو الكامل، وأن الوسوسة بدعة أصلها جهل بالسنة وخبال في العقل، وأن التوبة إدبار من الخلق إقبال على الحق، وأن صحبة الأحداث ظلمة وعار في الدنيا والآخرة، وقبول رفاقهم أعظم وأعظم.

وقد قال سيدي أبو مدين رضي الله عنه: الحدث من لم يوافقك على طريقك وإن كان ابن سبعين سنة. وهو الذي لا يثبت على حال ويقبل كل ما يلتقى إليه فيولج فيه - وأكثر ما تجدد هذا في أبناء الطريق، وهم الطوائف وطلبة المجالس، فاحذرهم بقاية جهلك.

وكل ما ادعى حالاً مع الله ثم ظهرت منه إحدى خمس فهو كذاب أو مسلوب: إرسال الجوارح في معصية الله، والتصنع بطاعة الله، والطمع في خلق الله، والوقعة في أهل الله، وعدم احترام مسلم.

وشروط الشيخ الذي يلقي إليه المريد نفسه علم صحيح، وذوق صريح، وهمة عالية، وحالة مرضية، وبصيرة نافذة.

ومن كانت به خمس لا تصح مشيخته: الجهل بالدين، وإسقاط حرمة المسلمين، والتدخل فيما لا يعني، واتباع الهوى في كل شيء، وسوء الخلق من غير مبالاة.

وأدب المريد مع الشيخ والإخوان خمسة: اتباع الأمر وإن ظهر خلافه، واجتناب النهي، وحفظ حرمة حاضراً وغائباً حياً وميتاً، والقيام بحقوقه بحسب الإمكان بلا تقصير، وعزل عقله وعلمه ورئاسته إذ قلماً ينجح فاعل ذلك.

ويستعين على ذلك بالإنصاف والنصيحة -وهي معاملة الإخوان- وإن لم يجد شيخاً مرشداً، وإن وجده ناقصاً عن شروطه الخمسة اعتمد فيها على محمل فيه وعومل بالأخوة في الباقي...<sup>20</sup>

هذه هي الأصول التي أسس عليها أحمد زروق طريقته، وهي التي كانت تلزم كل مريد وسالك لطريق التصوف، أسس في غاية الدقة والوضوح والبيان شكلت خطوات أولية في طريق الالتحاق بالطريقة، واستيعابها لازم لكل مريد قبل قبول عضويته في الطريقة.

ويمكن تقسيم مواضيع الفكر الصوفي لدى أحمد زروق إلى أصناف ثلاثة:<sup>21</sup>

الصنف الأول: يتعلق بأفكاره حول دقائق التصوف وعموميته.

الصنف الثاني: ويتعلق بتقده الصوفي والاجتماعي.

الصنف الثالث: ويتعلق بأفكاره الصوفية الفقهية.

<sup>20</sup> أحمد زروق والزروقية، مرجع سابق، ص 182

<sup>21</sup> حركات، إبراهيم. المدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 15/9، دار الرشاد الحديثة،

1421/2000م، ج 3 ص 186-189



وبقدر من الإيجاز سنحاول أن نشير لأهم ما تطرق له أحمد زروق في كل صنف من أصناف فكره.

تناول أحمد زروق جوانب عديدة في هذا الصنف الأول من فكره نذكر منها: حديثه عن تصنيف شيوخ التصوف إلى شيخ تعليم تؤخذ عنه المعرفة بطريق الكتاب، وشيخ تربية يقتدى به في الصلابة، وشيخ ترقية يكتفى عنه اللقاء والتبرك. لكن الترقية لا بد فيها من شيخ. والتربية والتقويم لابد فيهما من شيخ لمن ليس لبيئاً أو لمن هو بليد. وللمحاسبي كلام نفيس في هذا الباب علق عليه بكلام بليغ محقق كتابه "رسالة المسترشدين"<sup>22</sup> يمكن الرجوع إليها لمزيد من الإيضاح والتفصيل.

وأشار أحمد زروق في هذا الصنف من فكره إلى أن التصوف لا يختص بفقر ولا غنى، إذا كان صاحبه يريد به وجه الله. واستدل على ذلك بأهل الصفة الذين كانوا فقراء، ثم أصبح بينهم الغني والأمير والمتسبب، لأنهم صبروا عند فقد النعمة وشكروا عند وجدها. والله عز وجل يقول: (وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ) (إبراهيم: 7)، وقوله عز وجل: (وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ). (النحل: 126) وفي هذا الباب يجتذ أحمد زروق التوسط في العبادة لأن ذلك أرفق بالنفس وأبقى وأدوم. وأن كل تشدد في العبادة أو تراخ عنها منهي عنه، وهذا يسير مع المنهج القرآني الاعتدالي الوسطي الذي أمر به عز وجل ودعا إليه رسوله الكريم في ثانيا كثير من الأحاديث.

ويفسر أحمد زروق الرياضة -في التصوف- بأنها تمرين لإثبات حسن الأخلاق ودفع سيئها. وللتعرف على أصولها وممارستها اقترح الرجوع إلى مؤلفات رجال ذكر أسمائهم.

ولم يغفل أحمد زروق في هذا الصنف من فكره شطراً هاماً وهو شطر الأخلاق والآداب، التي يتعين على الفقير والمريد والسالك الأخذ بها وتجنب ما تنصحه بمجانبتها. وعند زروق أن الخلق هو هيئة راسخة في النفس تنشأ عنها الأمور بسهولة، إما حسنة أو قبيحة. ويمتج فكر أحمد زروق الصوفي الأصيل من مشكاة المهدي النبوي القرآني

<sup>22</sup> أبو غدة، عبد الفتاح (محقق). رسالة المسترشدين للمحاسبي، د.ن، د.ت، ص 38-41

الذي غرس كثيراً من القيم والآداب حتى مع المخالف والمسيئ لك، فأمر المسلم بالعفو والصفح والدفع، وعلى هذا الهدي سار أحمد زروق في تعامله مع خصومه، والمخالفين له معضداً ذلك بقاعدة أساسية وهي أن "دفع الشر بمثله مثير لما هو أعظم منه عند ذوي النفوس الضعيفة. ومن ثم وجب الدفع بالتي هي أحسن لمن يقبل بالإحسان استناداً لقوله تعالى: (وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ) (فصلت: 34)، ومن لا قبل له بالاحسان فمقابلته بالإعراض عنه طبقاً للآية (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ). (الأعراف: 199)

ويتعلق الصنف الثاني بنقده الصوفي والاجتماعي وعالج أحمد زروق في هذا التصنيف من فكره جملة من الانحرافات والانزلاقات والاختلالات التي كان يعرفها عصره، وبين أصلها حتى لدى أهل التصوف، ودون ذلك في مذكرات ورسائل. ومما عالجها في هذا الإطار أوضاع المتفكرة والزوايا، حيث وقف على كثير من الانحرافات في مبادئها وسلوكها. وصوب سهمه نحو الفكر الصوفي الباطني حيث توجه بسهام النقد لهؤلاء الذين لم يرق فهمهم له إلى مقولات رواه كابن عربي وابن سبعين فحرفوا فيها وانحرفوا.

كما ندد هؤلاء المنحرفين وبغيرهم من أولئك المدعين برؤية الخضر وحاملي شعارات التفقر رياء، وآخرين منهم ممن كانوا يرددون كثيراً من الخيالات والدعاوى الشيطانية. وبصورة عامة سلط أحمد زروق جام نقده على كل الذين اتخذوا من التصوف والتفقر وسيلة لغير غاية نزيهة، وكذا الذين جهلوا حقائق التصوف وبواطنه، فضلوا وأضلوا خلقاً وتفرأ من عباد الله.

أما الصنف الثالث من الفكر الصوفي عند أحمد زروق فقد عرض فيه كثيراً من القضايا والمسائل، من ذلك مسألة السماع، فقد أشار إلى شروطه الثلاثة من خلو المعارض الشرعي كاجتماع من لا ترضى حاله، وكون المسموع مما يقع به تنبيه أو إرشاد أو استراحة من الجهد، وخلو السماع من الآلة.

ومن القضايا التي عرض لها قضية تغيير المنكر في عصره حيث لم ير من بد في أن اقتصار المرء على الإنكار على عياله وخاصته بقدر ما يقتضيه العرف حتى لا يثير ذلك غضب المسؤولين. ورأيه في هذه القضية لا يخلو من شدة تأثره بنواب حداثته في وقته، وكان لها أثرها الواضح عليه. كما أثار في موطن آخر مسائل، منها ما يتعلق بعامة الناس ومنها ما يتعلق بخاصتهم، وكلها مسائل معقدة بأراء فقهية سديدة.

وهكذا فإن أهم أسس طريقة أحمد زروق هي اعتماده مطلقاً على الكتاب والسنة، واعتدال رأيه في الدين والدنيا، واحترامه فكر الآخر في مجال التصوف، مع ابتعاده عن الغلو وأصحابه، وممارسته التصوف والمريدية أو الإرادة في جو نظيف خال من الابتزاز والتشويه، وصلاته على الرسول ضرورة في الأذكار، لأن الأذكار تثير حرارة الطبع، والصلاة على الرسول تذهب وهج الطباع.<sup>23</sup>

#### رابعاً: مقاصد الشريعة في الخطاب الصوفي

كلمة المقاصد جمع مقصد وهو مشتق من فعل قصد، والقصد في اللغة له معان متعددة تقتصر فيها على أربعة: الاستقامة والاعتدال،<sup>24</sup> والكسر والقسر،<sup>25</sup> والاكتمال والامتلاء،<sup>26</sup> والنية،<sup>27</sup> والأتم والتوجه نحو الشيء.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> المدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 15/9، مرجع سابق، ص 192-193

<sup>24</sup> الأصفيهان، الراغب. معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق ندم مرعشلي، دار الفكر، - قصد-

<sup>25</sup> بن فارس، أحمد. معاني اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ط2، 1390هـ/1970م، القاهرة - قصد -

<sup>26</sup> المرجع السابق

<sup>27</sup> الفيروز آبادي، القاموس المحيط، بيروت: دار الفكر، 1403هـ/1983م - نوى -

<sup>28</sup> معجم المقاييس - قصد-

وجاء في لسان العرب أن أصل "ق ص د" ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والتهود والتهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل.<sup>29</sup>

ومقاصد الشارع هي المعاني والغايات والآثار والتائج التي يتعلق بها الخطاب الشرعي والتكليف الشرعي، ويريد من المكلفين السعي والوصول إليه.<sup>30</sup> ويمكن النظر إلى المقاصد باعتبارين:<sup>31</sup> الأول باعتبار نسبتها إلى الشارع، والثاني باعتبار نسبتها إلى المكلف، لأن مقاصد الشارع لا يمكن أن تحقق إلا عبر مقاصد المكلف بشرط أن تكون الثانية موافقة للأولى.<sup>32</sup>

وعلى مستوى آخر يمكن النظر إلى مقاصد الشارع من جهات:

- أولاها من جهة عموميتها وخصوصيتها فنجدها ثلاثة مستويات: المستوى الأول، ويتعلق بالمقاصد العامة، وهي المقاصد التي تمت مراعاتها، وثبت إرادة تحقيقها على صعيد الشريعة كلها، أو في الغالب الأعم من أحكامها؛ والمستوى الثاني، المقاصد الخاصة: وهي المقاصد التي روعيت في مجال معين، أو في مجالات من الشريعة، والمستوى الثالث، المقاصد الجزئية وهي مقاصد كل حكم على حدته من أحكام الشريعة من إيجاب أو نذب أو تحريم أو كراهة...<sup>33</sup>

- وثانيها من جهة قوتها وأثرها ودرجة توقف الحياة عليها ونجد أن هناك ثلاث درجات - كما يؤكد أكثر الأصوليين - وهي: درجة المقاصد الضرورية، ودرجة المقاصد الحاجية، ودرجة المقاصد التحسينية.

- وثالثها من جهاتها المادية والمعنوية والدنوية والاخروية، وفيها أيضاً كلام طويل.

<sup>29</sup> ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، 1417هـ/1997م. - قصد-

<sup>30</sup> المرجع السابق

<sup>31</sup> الشاطبي، أبر إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية، ج2، ص3

<sup>32</sup> المرجع السابق، ج2، ص251

<sup>33</sup> الريبوني، أحمد. مدخل إلى مقاصد الشريعة، مطبعة التوفيق، ط2، 1417هـ/1997م، ص7

ويشير الدكتور أحمد الريسوني تحت عنوان "مقاصد إجمالية ومقاصد تفصيلية" إلى تقسيم آخر للمقاصد فيذكر "إن للشرعية مقاصدها من حيث الجملة، حيث نقول: إن الشرعية برمتها وفي أصلها وأساسها أنزلت لغاية كذا، ولقاصد كذا وكذا. وأن الله تعالى وضع شرائعه، أو أنزل كتبه أو أرسل رسله من أجل كذا ولقصد كذا... ففي هذه الحالة نكون متحدثين عن المقاصد الإجمالية... ثم داخل هذه المقاصد العامة، وفي ثنايا الأحكام التفصيلية للشرعية يمكننا البحث والتحدث عن مقاصد كل حكم من الأحكام... كما أن المقاصد العامة الكلية من جهة، والمقاصد الجزئية التفصيلية من جهة ثانية لا تمتنع من وجود مقاصد وسيطة لا هي بالعامية الشاملة ولا هي بالجزئية المحصورة في حكم واحد أو بضعة أحكام في مسألة واحدة."<sup>34</sup> ويتابع شرحه لأنواع من هذه المقاصد بذكر بعض الأمثلة من ذلك قوله: "وإذا وجدنا النبي صلى الله عليه وسلم يحث مريد الزواج أن ينظر إلى من يريد الزواج بها ويصرح بحكمة ذلك ومقصوده، وهو أن يبني الزواج على ميل ورغبة، فإن هذا يعد مقصداً جزئياً يتعلق بحكم النظر إلى المخطوبة، ويخدم العلاقة بين الزوج وزوجته، وكذا لو قلنا: إن مقصود الأذان هو إعلام أهل البلدة بدخول وقت الصلاة ودعوتهم إليها، وأن مقصود الإقامة هو دعوة الحاضرين للصلاة للقيام إليها والدخول فيها، فهذه وأمثالها مقاصد جزئية لأحكام جزئية. وبين هذه وتلك نستطيع أن نبحث ونتحدث عن المقاصد الخاصة بالجمالات والابواب التشريعية، بناء على ما لها من خصوصيات، فتحدث عن مقاصد الشريعة في العبادات، في المعاملات المالية، في العلاقات الاجتماعية، في العادات، في المناقصات، وفي المناحات..."<sup>35</sup> وفي هذا الباب أيضاً أمكننا أن نتحدث عن مقاصد الشريعة في التصوف، وفيه نلقى كثيراً من أهله متأثرين بهذا العلم، وعاكسين كثيراً من مبادئه فيما تعرض عليهم من عوارض هذا الطريق، ومن هؤلاء شيخنا أحمد زروق.

<sup>34</sup> المرجع السابق، ص 14<sup>35</sup> المرجع السابق، ص 16/15

والشريعة في اللغة<sup>36</sup> من شرع المنزل: صار على طريق نافذ. وشرع الشيء: رفعه جداً وأعلاه وأظهره، قال تعالى: (إِذْ تَأْتِيهِمْ حِثَّائُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا) (الأعراف: 163) أي شوارع ظاهرة على الماء كثيرة، وقال الليث: "حيتان شرع، رافعة رؤوسها."<sup>37</sup> وهذا يعني أنها تكون شرعاً أي سهلة المنال والاصطياد. وشرع الدين سنّه وبينه. وشرع الطريق: مده ومهده، قال تعالى: (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ) (الشورى: 13) مهد الشارع لهذا الدين بكونه امتداداً لما جاء به الأنبياء السابقون حتى يكون أسهل قبولاً على النفوس، قال تعالى: (مَلَأْنَا أَبْصَارَ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ) (الحج: 78)

والشارع: الطريق الأعظم وهو الطريق الممدد الواسع، ومعنى ذلك أنه يسع كل المارين عليه ويكون أسهل وأيسر في العبور. والشريعة: الظاهر المستقيم من المذاهب، قال تعالى (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) (الجاثية: 18) فالشريعة أقوم الأديان لأنها جمعت بين المشترك بينها -الأصول- وجاءت أيسر وأبين في أحكام الفروع.

وقيل "الشريعة: مورد الإبل التي لا يحتاج معها إلى نزع بالذلو ولا سقي فيها على الحقيقة المصدوقة روى وتطهر."<sup>38</sup>

وفي الاصطلاح تفيد الشريعة معنى الصراط المستقيم الذي دعا الله عباده أن يسلكوه وأن ينهجوه، ولقد هدى الله عباده للصراط المستقيم بالفطرة، وهي جملة الاستعدادات التي أودعها الله في عباده ثم ببيان الدلالة. قال الله تعالى (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ) (التوبة: 115) ويخبرنا تعالى عن

<sup>36</sup> القاموس المحيط ج 3 ص 44

<sup>37</sup> القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 5، سنة

1417هـ/1996م، ج 7، ص 305

<sup>38</sup> معجم مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص 265

حال من لا ينتفع بشريعته فيقول (وَأَنْتَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَّاَكِبُونَ). (المؤمنون: 73-74)

واصطلح على الشريعة بالملة لأنها طريق ينصهر فيه كل الخلق رغم اختلاف طبائهم وعاداتهم ليتوحد مسارهم ويرتقي بهم نحو درجات الكمال.

وترجع محاولة التوحيد بين الشريعة والطريقة في أساسها إلى الصراع التاريخي الذي ثار بين الفقهاء والمتصوفة، نتيجة لسوء الفهم بين الفريقين، وقد اعتاد الفقهاء في أغلبهم على الصاق تهمة افساد عقيدة المسلمين بالصوفية بإدخالهم في العقيدة كثيراً من الأفكار والطقوس المجانية لروح الإسلام أخذوها من الثقافات الأخرى. وقد ارتكز الصوفية في دفاعهم عن أنفسهم ومنطلقاتهم على القول بوجود حياة باطنية لم يكن للفقهاء أن يفهموها<sup>39</sup> وللأستاذ عبد المجيد الصغير كلام نفيس في هذا الباب ضمنه كتابه "إشكالية اصلاح الفكر الصوفي في القرنين 19/18"، أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق.

ولأحمد زروق موقفه التوفيقى المعروف الذي وضع من خلاله الغاية المشتركة لكل من التصوف والفقه، فالأول يهدف إلى اصلاح القلب عن طريق معرفة الله المعرفة الصادقة، والثاني يتوخى اصلاح العمل عن طريق المعرفة بالأحكام الشرعية. والعلمان معاً موصولان إلى الله وبينهما تكامل.

ويتعرض أحمد زروق لهذا الأمر في كثير من مؤلفاته من ذلك نجد قوله في كتابه عدة المريد: "أعلم أن الفقه والتصوف أخوان في الدلالة على أحكام الله سبحانه، إذ حقيقة التصوف ترجع لصدق توجهه إلى الله... ثم الفقه والأصول شرط فيه والمشروط لا يصح دون شرطه، والشرط أن يكون بما يرضاه الحق... فلا تصوف إلا بفقه إذ لا تعلم أحكام الله الظاهرة إلا منه ولا فقه بلا تصوف، إذ لا حقيقة للعلم إلا بالعمل ولا عمل إلا بصدق وتوجه، ولا هما إلا بالإيمان إذ لا يصحان دونه فهو بمنزلة الروح وهما بمنزلة الجسد، لا ظهور له إلا فيهما ولا كمال لهما إلا به وهو

مقام الإحسان.<sup>40</sup> ويؤكد أحمد زروق بأن الفقه أعم من التصوف باعتبار الموضوع لأن التصوف يبحث علاقة الفرد بربه، أما الفقه فإنه يتناول صلة المخلوق بالخالق في ميدان العبادات، وعلاقة المخلوق بجنسه في المعاملات. ونظراً لاتساع الفقه وبجمله فقد صح للفقيه أن ينكر على المتصوف سلوكه بينما لا يصح أن ينكر على الفقيه يحكم أن مجاله أخص وميدانه أضيق، وعنده أن الفقيه الذي يتحول إلى صوفي خير من الصوفي الذي يتعلم الفقه يقول: "حكم الفقه عام في العموم، لأن مقصده إقامة رسم الدين، ورفع مناره وإظهار كلمته، وحكم التصوف خاص في الخصوص، لأنه معاملة بين العبد وربّه من غير زائد على ذلك، فمن ثمّ صح إنكار الفقيه على الصوفي، ولا يصح إنكار الصوفي على الفقيه، ولزم الرجوع من التصوف إلى الفقه، والاكتفاء به دونه، ولم يكف التصوف عن الفقه بل لا يصح دونه، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلا به، وإن كان أعلى منه مرتبة، فهو أسلم وأعم منه مصلحة. ولذلك قيل كن فقيهاً صوفياً، ولا تكن صوفياً فقيهاً، وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم، لأن صوفي الفقهاء قد تحقق بالتصوف حالاً وعملاً وذوقاً، بخلاف فقيه الصوفية، فإنه المتكمن من عمله وحاله، ولا يتم له ذلك إلا بفقه صحيح وذوق صريح، ولا يصح له أحدهما دون الآخر، كالطب الذي لا يكفي علمه عن التجربة ولا العكس.<sup>41</sup>" فافهم.

ويقارن زروق بين المعرفة الفقهية والمعرفة الصوفية، فيؤكد أنه لا أحد يهب المعرفة الصوفية بل طالبها وسالكها لابد له من أن يجتهد في تحصيلها في مظاهرها، فكما يلتبس الفقه عند الفقهاء، ويطلب من مصنفاتهم، فكذلك الموارد فلا يمكن أن يأخذ عنها المعرفة الصوفية في رأي أحمد زروق إلا من أحد طرق ثلاثة: العمل بما علم

<sup>40</sup> زروق، أحمد. عدة المريد الصادق من أسباب المقت في بيان الطريق وذكر حوادث الوقت، مخطوط، بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1657د. ورقة 10/9

<sup>41</sup> زروق، أحمد. قواعد التصوف، تحقيق محمد زهري النجار، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط 3، 1409هـ



الإنسان قدر الاستطاعة، والالتجاء إلى الله في الفتح على قدر الهمة، وإطلاق النظر في المعاني حال الرجوع لأصل السنة ليجري الفهم، ويتفني الخطأ ويتيسر الفتح.<sup>42</sup>

وقد دعم هذه الآراء بمقالة الجنيد: "ما أخذنا التصوف عن القليل والقال والمرء والجدال، وإنما أخذناه عن الجوع والسهر وملازمة الأعمال"،<sup>43</sup> وقال أبو سليمان الداراني: "إذا اعتقدت النفوس ترك الآثام جالت في الملوكوت، ورجعت إلى صاحبها بطرائق الحكمة من غير أن يؤدي إليها علماً."<sup>44</sup> فالمعرفة الصوفية تشبه إلى حد كبير المعرفة الفلسفية التي لا تعتمد على المحفوظات بقدر ما تركز على إحالة الفكر في الظواهر المراد دراستها، هذا ما يمكن استخلاصه من الوسائل الثلاث التي وضعها أحمد زروق أساساً لتحصيل المعرفة الصوفية. أما المعرفة الفقهية فإنما لا تأتي عن طريق التعلم والأخذ عن الأساتذة وحمله العلم كما قد يحصل مع المعرفة الصوفية إذ تتأتى بوجود شيخ أو مربي، بهذا تختلف هذه عن تلك من حيث المصدر. يقول أحمد زروق في هذا الإطار: "لا علم إلا بتعلم عن الشارع أو من ناب منابه فيما أتى به إذ قال عليه السلام: إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم، ومن طلب الخير يؤته، ومن يتق الشر يوقه."<sup>45</sup>

إن مقاصد الشريعة في التصوف الإسلامي هي جملة الغايات التي يتغياها المتصوف من تصوفه، ودائرته قائمة على تهذيب أخلاق المريد، وتركية نفسه، تركية ترفعه عن التعلق بالعالم الدنيوي إلى ما هو أصل الكون كله. تركية تسمو به إلى أعلى درجة من درجات القربى من الله، وهذه أجل غايات المتصوف، يقول أحمد زروق: "... وسمت الهمم بقوم فأحبوا أن يحققوا هذا -المتهى- شهادة كما حققوها إيماناً واعتقاداً، لقد أرادوا أن يحققوا -أشهد أن لا إله إلا الله- أرادوا أن يحققوها في صورة صادقة، يحققوها واقعاً كما حققوها إيماناً، لقد أرادوا أن يشهدوا شهادة صادقة فأخذوا في

<sup>42</sup> قواعد التصوف، مرجع سابق، ص 13

<sup>43</sup> المرجع السابق، ص 14

<sup>44</sup> المرجع السابق

<sup>45</sup> المرجع السابق

الطريق إليها. لقد أخذوا يجتازون منازل الأرواح، مدارج السالكين... منازل الطائرين، معارج القدس، لقد ساروا في المقامات مبتدئين بالتوبة الخالصة النصوح، تتفجر في قلوبهم أنوار الأحوال متدرجة بهم من مقام إلى مقام، ومن منزلة سامية إلى منزلة أسمى، ومن مقام شريف إلى مقام أشرف، حتى أصبحوا بقلوبهم وبأرواحهم في رحاب الحبيب، مع الحبيب...<sup>46</sup>

ومقاصد الطريقة كما يؤكدُها ويبحثُ عليها أهل التصوف معناها ومعناها وأساسها تخلية الإنسان قبل تخلية نفسه وتنقيتها ثم وصلها بخالقها وبارئها مباشرة بلا واسطة.

### خامساً: أحمد زروق والفكر المقاصدي

حين يدلف الباحث في مجال مقاصد الشريعة باحة عالم من علماء الأمة أو فقيه من فقائها بحثاً عن عناية هذا أو ذلك بمجال مقاصد الشريعة أو مجال حضور الفكر المقاصدي في خطابه، فداًئماً ما يشار إلى إسهامات هذا أو ذاك في مؤلفين أو ثلاثة لها ارتباط وثيق بمجال أصول الفقه أو بمجال قريب منه.

ولعل السبب يعود فيما يبدو لعاملين اثنين، أولهما ما درج عليه الأصوليون من حيث كانوا يلحقون مقاصد الشريعة والفكر المقاصدي بمباحث أصول الفقه، فكان من البديهي أن يلجأ الباحثون في مجال مقاصد الشريعة لكتب هذا العالم أو الفقيه في ذلك المجال دون سواه. ثانيهما أن عطاءات ذلك العالم أو الفقيه في المجالين المذكورين تكون أكثر ظهوراً وبروزاً في مصنفاته تلك، ومن هنا فهي تستقطب اهتمام الباحثين دون غيرها.

وهذا الأمر لا يمكن تطبيقه عند دراسة مقاصد الشريعة أو حضور الفكر المقاصدي في الخطاب الصوفي عند شيخنا أحمد زروق، فالاعتناء بمؤلف واحد من

<sup>46</sup> زروق، أحمد. شرح حكم ابن عطاء الله، تحقيق عبد الحليم عمود و محمود بن الشريف، طرابلس: نشر مكتبة النضاح، د.ت، ص 8

مؤلفاته كما هو الحال عند فقيه أو عالم لا يسعف على إيجاد المبتغى، بل الحال يقتضي البحث والتنقيب في مجموع مؤلفاته وتصانيفه حتى يتحقق الظفر برؤية متكاملة عسرن عناية واهتمام شيخنا بهذا المجال.

وإن لم يسعفني الوقت للرجوع لجميع كتبه لاستنباط تلك الرؤية كاملة، فقد عمدت لبعضها فتصفحتها، ودقت النظر في أعطافها ومطاويعها وأحاثها، فالفيت اهتماماً معتبراً من الشيخ أحمد زروق بمجال مقاصد الشريعة وحضور ملفتاً لفكر مقاصدي. وقبل أن أعرض لكل ذلك لا بأس أن أدلي ببعض الملاحظات وهي ثلاث:

**الملاحظة الأولى:** أن الكثير من الاشارات المتعلقة بمقاصد الشريعة أو بالفكر المقاصدي مما أشار إليها شيخنا أحمد زروق نجدنا مثبوتة في كتب الأصوليين، ولو أنك طفقت تقرأها عند أصولي كالإمام الشاطبي لوجدت بينه وبين شيخنا شبه قوي. وهذا إن دل عن شيء فإنما يدل على إحاطة ودراية شيخنا أحمد زروق بعلم الشريعة وتمكنه من كثير من العلوم المحيطة بها ومن أهمها علم أصول الفقه. ومما زاده تمكناً أيضاً كونه كان يتوفر على "حساسية مرهفة، وتذوق لكلام القوم يشهد به تنزيله للنصوص وتعقبه لما فيه من مآخذ وطرحه للحشو واهتباله بالجواهر دون الأعراض فضلاً عن وزنه للخواطر بميزان الشرع وأخذ به بالحيطه في مجال القول والعمل. وإنما أعانه على ذلك تمكنه من العلوم العقلية والنقلية، وسلوكه للطريق سلوك الحذر اليقظ الذي أخذ الأهبه لكل طارئ، واستعد لكل ما يفاجئ، فلم يكن وصوله للحقيقة عن ظن وتخمين بل عن طريق المعرفة واليقين".<sup>47</sup>

**والملاحظة الثانية:** أن أحمد زروق لم يضع نظرية في مقاصد الشريعة بما تحمله كلمة نظرية من معنى، ولكن إذا تصفحنا كثيراً من تأليفه وتصانيفه وبخاصة المؤلفين الذين اعتمدناهما -قواعد التصوف وكتاب شرح حكم ابن عطاء الله- ناظرين إليهما نظرة عميقة فلا يبقى لدينا أدنى شك أن شيخنا قد بث أطراف هذه النظرية في ثنايا وحنايا هذه الكتب.

<sup>47</sup> كرون، عبد الله. ذكريات مشاهير رجال المغرب: أحمد زروق، دار الكتاب اللبناني، د.ت.، ص 18-19

أما الملاحظة الثالثة: فهي أن أحمد زروق شكلت مصادر الشريعة لديه وعلى رأسها الكتاب والسنة أهم مصدر كان يستقي فكره منها، ويخال المتبع لفكره وكأنه أمام فقيه وليس أمام متصوف، يعزز كثيراً من آرائه وأحكامه بشواهد عدة من كتاب الله وسنة نبيه وشواهد من أقوال الصحابة.

ويسعفنا في الوصول لأطراف من فكره المقاصدي أن نعد لإشارات هامة ما فتى أحمد زروق يؤكد في أكثر من موضع، ويمكن أن نجملها في ثلاثة أمور، وهي: إفراده الحديث عن العبادة والعبودية، وبيانه لأحكام الشريعة، وبيانه لمقاصد المكلف.

### 1- إفراده الحديث عن العبادة والعبودية:

فبيناه ما ذكره أحمد زروق في القاعدة رقم 90 إذ يقول في العبادة "العبادة: إقامة ما طلب شرعاً من الأعمال الخارجة عن العبادة، أو الداخلة سواء كان رخصة أو عزيمة، إذ أمر الله فيهما واحداً..."<sup>48</sup>

وفي معناها يذكر أحمد زروق أن أولى ما نرجع به إلى الله ما جئنا عن الله والذي هو طالبه منك وهو: التخلي عن كل شيء إلا عنه، والتخلي بما يرضيه عنك، ويردك إليه، والدوام على ذلك حتى تلقاه بلا فترة ولا تقصير. ويعبر عن ذلك بإحدى عبارات ثلاث:

- الطاعة والغنى به عنها، والصدق في العبودية، والقيام بحقوق الربوبية...<sup>49</sup>

ويدلف الحديث عن الصدق في العبودية: فيقول من المؤلف نفسه: "والصدق في العبودية بالتزام أحكامها في كل ورد وصدر هو عين القيام بحقوق الربوبية، ومداره في أمور ثلاث: التشمير للحقوق، والإعراض عن كل مخلوق، والاستسلام تحت جريان المقادير والأحكام.

<sup>48</sup> قواعد التصوف، مرجع سابق، ص 54

<sup>49</sup> حكم ابن عطاء الله ص 168

وقد يعبر عنه بامتثال أمره والاستسلام لقهره، أو يعبر عنه بالطاعة والغناء به عنها، فكل صحيح واضح مليح والله أعلم...<sup>50</sup>

ويعرض أحمد زروق لأمر العبودية في موضع آخر أثناء حديثه عن إجابة الله لعباده فيقول:

"إنما جعل الإجابة فيما اختاره تعالى عيناً ووقتاً لوجوه ثلاثة:

- أحدها رفقاً بعبده وعناية، لأنه كريم، رحيم عليم، والكريم إذا سأل من يعز عليه أعطاه أفضل ما علمه له، والعبد جاهل بالصلاح والأصلح، فقد يحب الشيء وهو شر له، ويكره الشيء وهو خير له.

- الثاني: لأن ذلك أبهى لأحكام العبودية في نظر العبد وأقوى في ظهور سطوة العبودية، إذ لو كانت الإجابة بالدعاء على وفق المراد، حتماً لكان نفس دعائه تحكماً على الله، وذلك باطل، فافهم.

- الثالث: لأن الدعاء عبودية سرها إظهار الفاقة، ولو كانت الإجابة بعين المراد حتماً لما صحت فاقة في عين الطلب، فبطل سر التكليف به، ومعنى الاضطراب المطلوب فيه، فافهم.<sup>51</sup>

## 2- بيانه لأحكام الشريعة:

لم يغفل أحمد زروق أن بعض العبادات التي شرعها الله لعباده أحكام كثير منها تتأرجح بين التعليل والتعبد ومن أهم العبادات الصلاة، ففي أكثر من مكان يجري ذكرها، فمثلاً يذكرها في شرح حكمة عطائية فيقول: لتكون همتك إقامة الصلاة، لا وجود الصلاة، قلت لأن ذلك هو المقصود منك، إذ لو كان المقصود الوجود ما كان حجر ولا غيره، وإقامة الصلاة: القيام بمحقوقها، وحدودها الشرطية والكمالية، بقدر الطاقة، فإن ذلك يختلف باختلاف الناس، فما كل مصلي مقيم، قلت: ولا كل مقيم

<sup>50</sup> المرجع السابق

<sup>51</sup> حكم ابن عطاء الله، ص 43/24

مقيم، ولا كل عامل مستقيم، قال القاضي أبو بكر العربي رحمه الله تعالى في قول عمر رضي الله عنه: "من حفظها وحافظ عليها" ولقد رأيت من يحافظ عليها آلاف لا أحصيتها، فأما من يحفظها بالخشوع والإقبال فما أعد منهم خمسة...<sup>52</sup>

وفي هذا الباب أشار أحمد زروق إلى وسطية الشريعة، وأثبت أن جميع المكلفين يدخلون تحت قانونها، وجميع عباد الله لا بد أن يحرصوا على هذه الوسطية، ويتعدوا عن التشدد لأنه مما انتهى عنه شريعة الإسلام السمحة وتقر بدله منهج التوسط والاعتدال، يقول أحمد زروق في هذا الصدد: "التشديد في العبادة منهي عنه، كالتراخي عنها. والتوسط: أخذ بالطرفين، فهو أحسن الأمور كما جاء: خير الأمور أوسطها (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا). (الفرقان: 67) قال عليه السلام: (أما أنا فأقوم وأنام، وأصوم وأفطر...) وكذلك رد عبد الله بن عمر للتوسط بصيام الدهر وقيام نصف الليل، وختم القرآن في سبع إلى غير ذلك، فلزم التوسط في كل مكاسب، لأنه أرفق بالنفس، وأبقى للعبادة.<sup>53</sup>

### 3- بيانه مقاصد المكلف

فكما يؤكد علماء مقاصد الشريعة فمقاصد الشارع لا تتم ولا تتحقق إلا بتصحيح مقاصد المكلف، ولقد كانت عناية أحمد زروق بهذا الامر من وجهين: اعتبار النية في الأعمال، وإخلاص النية لله عز وجل.

وهذان العنصران هما من صميم الموضوع -كما يذكر الدكتور أحمد الريسوني- (تكلم عنه علماء التوحيد، وعلماء التربية، أو التخلق، وعلماء الفقه تحت باب النية، واعتنوا به العناية اللازمة، حتى قال ابن أبي جرة الأندلسي المالكي: وددت لو كان من الفقهاء من ليس له شغل إلا أن يعلم الناس مقاصدهم في أعمالهم، ويقعد إلى التدريس في أعمال النيات ليس إلا، فإنه ما يأتي على كثير من الناس إلا من تضييع

<sup>52</sup> المرجع السابق، 218-219

<sup>53</sup> حكم ابن عطاء الله، ص 56

ذلك. ولا شك أن الشاطبي قد استفاد مما كتبه العلماء في هذا الموضوع نفسه<sup>54</sup> وكذلك شيخنا أحمد زروق فقد أشار إلى ذلك من وجهين، كما ذكر آنفاً

### 1- اعتبار النية في الأعمال

مما جاء عنه بالنسبة لاعتبار النية في الأعمال قوله في توطئة لحكمة من حكم عطاء الله: "ثم كمال الأعمال إنما هو بالإخلاص، وهو قلبي، وذلك يقتضي عدم المبالاة بما إذا عدمت لأجله، وهو ما أشار إليه المؤلف -ابن عطاء الله- إذ قال: الأعمال صور قائمة وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها. قلت: ولا عيرة بصورة لا روح فيها، كما أنه لا قيام لروح دون صورتها. ويحتمل قوله "سر الإخلاص" أن يكون من إضافة الشيء إلى نفسه، فالمراد السر الذي هو الإخلاص، ويحتمل أن يكون ما هو أخص منه وهو الصديق المعبر عنه بالثبتي من الحول والقوة، وكلاهما مطلوب: الإخلاص لنفي الرياء، والصديق لنفي العجب، وكلاهما لا كمال للعمل به فلذلك قال بعض المشايخ رحمهم الله: صحح عملك بالإخلاص، وصحح إخلاصك بالثبتي من الحول والقوة."<sup>55</sup>

ووجه إخلاص النية لله عز وجل متعلق بسابقه بل متعلقان ببعضهما البعض ولا انفكاك لأحدهما عن الآخر. ويتعرض أحمد زروق لهذا الوجه أي إخلاص النية لله عز وجل في أماكن مختلفة من كتبه، من ذلك إشارته لها أثناء شرحه لحكمة عطائية "ربما فتح لك باب الطاعة وما فتح لك باب القبول"، وباب القبول ثلاثة أمور: الأول التقوى، فكل عمل لا تقوى معه تعب لا فائدة له، إلا ما يرجي من أنس النفس به ليسهل عليها عند تلبس التقوى. والثاني وهو الإخلاص، إذ لا يقبل إلا ما أريد به وجهه لحديث قدسي عن رسول الله: أنا أغني الشركاء عن الشرك ومن عمل عملاً

<sup>54</sup> الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، هوندين: المعهد العالي للفكر الإسلامي،

1416م/1995م، ص341-342

<sup>55</sup> حكم ابن عطاء الله، ص 49-50

أشرك فيه معي غيري تركته وشريكه... والثالث إتقانه بالسنة واتباع الحق، إذ لا يقبل الله عمل عامل إلا بالصدق واتباع الحق.<sup>56</sup>

ولا يفوت أحمد زروق أن يذكر أنواع الإخلاص رواية عن بعض شيوخه، يقول: "قال الشيخ أبو طالب المكي رحمه الله والإخلاص عند المخلصين: إخراج الخلق من معاملة الحق، وأول الخلق النفس. والإخلاص عند المحبين: أن لا يعمل عملاً لأجل النفس، وإلا دخل عليه مطالعة عوض أو ميل إلى حفظ نفس. والإخلاص عند الموحدين: خروج الخلق من معاملة الحق من النظر إليهم في الأفعال وعدم السكون إليهم والاستراحة بهم في الأحوال."<sup>57</sup>

وهناك أسباب موصلة للإخلاص يذكرها أحمد زروق تنمة لبيانه لمعنى الإخلاص، فيقول:

"ثم إن الموصل للإخلاص، وتحقيق الخمول إنما هو العلم الوافي عن الفكر الصافي، ومقدمته إنما هي العزلة ثم الخلوة فلذلك اتبعها به فقال: ما ينفع القلب شيء مثل عزلة يدخل بها ميدان فكرة. قلت لأنه بالعزلة يسلم من الأغيار، وبالفكرة يستجلي الأنوار، وكل عزلة لا تصحبها فكرة فإلى الحق مآلها، والفكرة لا تصح بدون العزلة، فالعزلة منزلة الفكرة، وفي بيته يؤتى الحكم، ثم العزلة بالإنفراد بالحال حقيقة، وبالإنفراد بالشخص مجاز والله أعلم."<sup>58</sup>

وما توفر الإخلاص في عمل من أعمال المرء فلا يضر إخفاء هذا العمل أو إظهاره، يقول أحمد زروق: "إظهار العمل وإخفاؤه، عند تحقق الإخلاص، مستو، وقبل وجود تحققه، مقر لرؤية الخلق. وقد جاء طلبه شرعاً، من غير اشعار بشيء من وجوه الإخلاص، ولا الرياء."<sup>59</sup>

<sup>56</sup> المرجع السابق، ص 196

<sup>57</sup> المرجع السابق، ص 51

<sup>58</sup> حكم ابن عطاء الله، ص 53

<sup>59</sup> قواعد التصوف، مرجع سابق، ص 111



## خاتمة:

ليست مقاصد الشريعة كما يقول أهل المقاصد "بمجرد حصيلة معرفية تشبع نعمنا في فهم الشريعة وأهدافها ومراميها، وتشحن رصيدنا المعرفي بثروة من الحكم والمقاصد العامة والخاصة، الكلية والجزئية للشريعة الإسلامية، بل هي إلى هذا كله تنشئ نمطاً في الفهم والتصور للأمور، وتعطي منهجاً في النظر والتفكير"،<sup>60</sup> وهو هذا الذي نجد جزءاً كبيراً منه عند أحمد زروق مبنياً ومؤسساً على مبادئ وقواعد مقاصدية منهجية سنجلي بعضها. من هذه القواعد:

من هذه القواعد قاعدة جلب المصلحة ودرء المفسدة وهي قاعدة أصولية عظيمة يبدأ الفقهاء الحديث عنها بتعريفهم للمصلحة والمفسدة، فمسمى المصلحة والمفسدة عند جميع العلماء المسلمين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة: يشمل "ومن البدهة أن المصلحة الآخرة أو مصالح الآخرة هي كل ما يجلب رضوان الله ونعيمه أو يزيد في درجتهم، وأن مفسدات الآخرة هي كل ما يجلب سخط الله وعذابه أو يزيد في درجتهم أو لنقل على الأصح: مصلحة الآخرة هي رضوان الله ونعيمه، ومفسداتها هي سخط الله وعذابه، وإنما اعتبر ما يجلبها مصلحة ومفسدة من باب إعطاء الوسائل حكم المقاصد، وإعطاء الأسباب حكم مسبباتها".<sup>61</sup>

وفي كتب أصول الفقه شرح مستفيض عن ما يقصد بالمصلحة وما يقصد بالمضرة، لكن ما يهمنا في هذا المستوى هو حديثهم عن القاعدة الأصولية: درء المفسدة أولى من جلب المصلحة.

ويؤسس الشيخ أحمد زروق على هذه القاعدة قولاً بليغاً فيقول: "قد يباح المنوع، لتوقع ما هو أعظم منه، كالكذب في الجهاد لتفريق كلمة الكفار، والإصلاح بين الناس للخير، وفي ستر مال مسلم أو عرضه ولو نفسه إذا سئل عن معصية عملها، أو مال أريد غصبه منه، أو من غيره؛ لأن مفسدة الصدق أعظم من ذلك، وللزوجة

<sup>60</sup> الريسوني، أحمد. الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، دار المادي، 1424هـ/2003م، ص 33

<sup>61</sup> نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 256/255

والولد خوف نفورهما، وبالجملة فيسوغ لدفع مفسدة أعظم لا لجلب مصلحة. وكذلك الغيبة في التحذير والاستفتاء ونحوه مما ذكره الأئمة.<sup>62</sup>

ومن قواعد الفكر المقاصدي الضرورة تقدر بقدرها وعند المالكية أن الضرورة هي الخوف على النفس من الهلاك علماً أو ظناً، أو هي خوف الموت، ولا يشترط أن يصير حتى يشرف على الموت إنما يكفي حصول الخوف من الهلاك ولو ظناً، وهناك تعاريف أخرى استفاض في تبائها الفقهاء، كما أشاروا بغير قليل من الكلام لحالات الضرورة وضوابطها، وأنواعها... وقد نبه الشيخ أحمد زروق في كتاب القواعد إلى تقييد الضرورة إذ قال في القاعدة رقم 134: "ما أبيع للضرورة قيد بقدرها، أو روعي فيه شرطه، صحة وكماً لا ومن ذلك السماع والضرورة الداعية له ثلاثة، الأول: تحريك القلب، ليعلم ما فيه بمثيرة، وقد يكفي عن هذا بمطالعة وجوب الترغيب والترهيب، ومفاوضة أخ أو شيخ، والثاني: الرفق بالبدن بإرجاعه للإحساس - حتى لا يهلك بما يرد عليه من قوى الواردات، والثالث: التنازل للمريدين حتى تنفرغ قلوبهم لقبول الحق في قالب الباطل إذ ليس لهم قدرة على قبول الحق من وجهه بلا واسطة..."<sup>63</sup>

ولا يتسع هذا البحث الموجز إلى تفصيل القول في سائر قواعد الفكر المقاصدي عند الشيخ أحمد زروق وإذ نكتفي في هذا المقام بما أشير إليه، نوكد أن موضوع مقاصد الشريعة والفكر المقاصدي على وجه التحديد في الخطاب الصوفي يستحق أن يبحث فيه نفر من الباحثين لعلهم يظفرون بشيء مما هو مستكن في أنماطه ومجالاته ومصادره.

ونخلص في ختام البحث إلى أن الشيخ أحمد زروق قد أصل لمفهوم المقاصد في الخطاب الصوفي. وأن كتابه "قواعد التصوف" هو أول تأسيس لما يمكن أن نصطلح عليه بالقاعدة الصوفية على غرار القاعدة الفقهية، وأن بصمات الفكر المقاصدي بادية

<sup>62</sup> قواعد التصوف، مرجع سابق، ص 61

<sup>63</sup> قواعد التصوف، مرجع سابق، ص 84

في معن مؤلفات شيخنا أحمد زروق بل كانت موجهة لكثير من تأملاته، لجملة من القضايا والإشكالات التي زخر بها الخطاب الصوفي.

كما نخلص إلى أن أحمد زروق بفكره المقاصدي قد أحدث منعطفاً معرفياً وفكرياً في التصوف الإسلامي خلال المرحلة التي عاشها وما بعدها، وأن تأثير الفكر المقاصدي الذي تميز به الخطاب الصوفي عند أحمد زروق قد قطع مع جملة من الانحرافات والشوائب التي بصمت مرحلة من عمر التصوف الإسلامي.

## إصدارات حديثة

صدر حديثاً عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي الإصدارات التالية باللغة العربية:

1. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة  
تأليف د. عبد الحميد أبو سليمان بالاشتراك بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر بدمشق.
2. مسئولية التأويل تأليف د. مصطفى ناصف بالاشتراك بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام بالقاهرة.
3. صناديق الاستثمار في البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق تأليف د. أشرف محمد دوابه بالاشتراك بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام بالقاهرة.
4. المصطلح الأصولي عند الشاطبي تأليف د. فريد الأنصاري بالاشتراك بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومعهد الدراسات المصطلحية بفاس/المغرب.
5. دليل التاريخ والحضارة الإسلامية في الأحاديث النبوية إعداد أ.د. عماد الدين خليل وم. حسن مظفر الرزو بالاشتراك بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الرازي بعمان / الأردن.

كما صدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي الكتب التالية باللغة الإنجليزية:

6. *The Question of Culture* by Malik Bennabi in cooperation between the International Institute of Islamic Thought and Islamic Book Trust, Kuala Lumpur.
7. *The Qur'an and Politics: A Study of the Origins of Political Thought in the Makkan Qur'an* by Dr. Eltigani AbdelGadir Hamid.

## التصوف وسيكولوجية الحضور التسامي بين الدافع والغاية

### دراسة استكشافية

وليد منير

#### مقدمة:

يعد التصوف من أبرز الظواهر الروحية في تاريخ الإسلام. ويرجع البعض به إلى عدد من كبار الصحابة والتابعين بعد النبي صلى الله عليه وسلم نفسه. ولعل أشهر هؤلاء هم: علي بن أبي طالب وسلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري، وحارثة الأنصاري، ولقيف من أهل الصُّفَّة الذين كانوا يمثلون فقراء المسلمين، ثم الجيل التالي من دعاة الزهد والعزلة والتقوى مثل أويس القرني، وزين العابدين علي بن الحسين بن علي المعروف بالسجاد، والحسن البصري وغيرهم. ويقال أن مصطلح "التصوف" قد أتى من معنى الصفاء أو لباس الصوف. ولباس الصوف علامة من علامات الفقر التي كان يعرف بها متواضعو الحال قديماً. وما زال الصوفية حتى يومنا هذا يسمون أنفسهم الفقراء، ولكن العلامة انتقلت في الحقيقة منذ وقت مبكر من دائرة الشكل إلى دائرة المضمون، فغدت تدل، قبل كل شيء، "على الفقر إلى الله تعالى" بوصفه مناط إخلاص توجه القلب إلى الحق سبحانه، وهو المعنى الذي يدور عليه التصوف مفهوماً وسلوكاً في غير حاله.

تتحدد أهمية موضوع التصوف من الزاوية النفسية، في كونه تجربه ذاتية داخلية تقوم، في جوهرها، على موقف وجودي مفاده أن الإنسان غريب عن كل ما سوى الله، وأنه يحتاج كي يستعيد انتماءه الأصلي إلى مجاوزة كل العلائق بوصفها عوارض تحول بينه وبين اتصاله المنشود بروح المطلق وأن الفاعلية الحقيقية للوجود تنبع من إدراك خلوه من كل حقيقة إلا تجليه فيه تعالى بمظاهره كافة.

ولابد أن استعداد الاستجابة للمثيرات التي قد تبرهن على هذا الطرح الخاص، أو تصب في معناه ينهض على حالة عقلية- نفسية خاصة تتيح للانا الصوفية أن تسترسل في اتجاه الصعود من الكثرة إلى الواحد، ولابد أن الحساسية المتفردة التي تطبع الحياة والكون بهذه الرؤية ترفد من روافد عميقة تصل المعرفة الماورائية أو المعرفة الكشفية بما يسمونه "عين البصيرة". وهذا الاستبصار الباطني عملية تنطوي دون شك على أسرار كثيرة، ولكنها تقع ظاهرياً في نقطة التقاطع بين الرؤية والرويا. هذه النقطة، ربما، هي مثال التناول النفسي لأبعاد شخصية الرائي باعتبار كونه مندمجاً، برغم تناهيه، في انخطافه نحو اللامتناهي.

ودرستنا دراسة استكشافية تهدف إلى معرفة سيكولوجية "العلو" أو الحضور المتسامي بين الدافع والغاية. وهي تأخذ، من أجل ذلك، بطرف من علم النفس الفلسفي، وبطرف آخر من علم النفس الانعكاسي، وتدخل إجراءاتها في المجال الاستنباطي للمعرفة الذوقية متبينة نوعاً من الدفاع عن هذه المعرفة بوصفها وثبة حدسية إلى ما وراء الحس.

وظني أن هذا النهج يضمن قدراً من الموضوعية التي توجه نزوع الانحياز وتحكمه وتقوم مساره دون أن محوه أو تستبعده تماماً، فالحياد حتى في العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وغيرها وهم مثالي كما أكد كثير من العلماء والفلاسفة. إننا لا نولد كما يقول "جيتون" ونحن ننتهي إلى العالم بل إلى شيء نبنيه داخل العالم. ومن ثم فنحن غير محايدين بالضرورة نظراً لطبيعة اختياراتنا. وانحيازي لفكرة التصوف قد يكون اختياراً ولكنه اختيار لا يمتنعى بحال من مباشرة الفهم والتأمل والتحليل كي أخلص من كل ذلك إلى نتائج قد أتوقعها وقد لا أتوقعها.

إن انفتاحنا على الفكرة هو الذي يبين أهميتها، ويحدد الهدف من سير أغوارها، وهو عمل من صميم أعمال العقل بقدر ما هو من صميم أعمال العاطفة، وقد ورد في الأثر: "أن أول ما خلق الله العقل ثم خاطبه فقال ما خلقت خلقاً أكرم علي منك"، وجاء فيه أيضاً أن الله تعالى قال: "ما وسعتني أرضي ولا سمائي وإنما وسعني قلب عبدي المؤمن"، والموازنة تدل على استواء المرتبتين، وتساوى المثلثين فإذا كان القلب،

حسب معناه اللامادي الذي ورد بالقرآن هو اللطيفة الربانية التي أودعها تعالى كما يقول العارفون في صدر الإنسان فليس علينا أن ننفر من تغلغل أثر القلب في العقل خاصة أن هذا التغلغل واقع لا مناص منه ولا فكاك مهما حاول التفكير المنهجي الواعي أن يتجنبه. لذلك فقد كان ابن عطاء الله السكندري بصيراً في حكمته التي تقول: "الفكرة سراج القلب فإذا انطفأت فلا سراج له.

"أولاً: البعد النفسي في مفهوم التصوف عند الصوفية المسلمين:

قال معروف الكرخي رحمه الله: "التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلق". وقال الإمام الجنيد: "التصوف ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع". وقال الشبلي: "التصوف الجلوس مع الله تعالى بلا هم". وقال أبو يعقوب الزايلي: "التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية". وقال أبو سهل الصعلوكي: "التصوف الإعراض عن الاعتراض".

نستطيع أن نخلص من كل ما سبق إلى أن البعد النفسي في مفهوم التصوف عند الصوفية المسلمين يدور على معنى "الاستحواذ الشعوري". ونحن نعني بالاستحواذ الشعوري اصطلاحاً، امتلاك موضوع أو شخص لكامل الشعور بصورة تستدعي التركيز الكامل على هذا الموضوع أو ذلك الشخص دون قابلية، ولو جزئية للانفلات من سطوة جاذبية. وهذا يرجع بنا إلى مفهوم الحب في أعلى أشكاله مثالية، حيث يقتضي الإخلاص العاطفي المفرط الفناء الذاتي في المحبوب، وهو ما وشى به قول الحلاج:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

وربما لذلك كان يقدم "سمنون بن حمزة" الحب على المعرفة، بينما عهد غيره من الصوفية تقدم المعرفة على الحب. بيد أن المعرفة، هنا، فيما يبدو، هي "لوعوس الحب" أو حكمته أو فلسفته، بدليل قول "روم بن أحمد": المعرفة للعارف مرآة، إذا نظر فيها تجلّى له مولاه، وقول محمد بن الفضل الفراءوي: "المعرفة حياة القلب مع الله تعالى"،

وقول أبي يزيد البسطامي: "العارف لا يرى في نومه غير الله تعالى، ولا في يقظته غيره، ولا يوافق غيره، ولا يطالع غيره".<sup>1</sup>

وسوف نقودنا "ابستمولوجيا الحب" إلى دراسة الحساسية العاطفية الخاصة عند الصوفي المسلم، فالصوفي- فيما يلوح لي- يطلب نوعاً فريداً من النشوة الوجدانية المتصلة مما لا يتوافر وجوده عند البشر بوصفهم كائنات نسبية تعيش في الزمان المنقطع، وتنحو نحو التناهي. هذا إلى جانب اتصافها بالتقلب والتحول والنسيان والتباس المشاعر والنقصان والأنانية، ومن ثم فهو يبحث عن بغيته في الطرف المقابل، حتى لو كان مجرداً ولا مرئياً، إذا يأنس أن يجد فيه الثبات والصدق والكمال وكرم العطاء.

وهو يستبدل بالتمثل الحسي المباشر لله تعالى "حيث لا يجوز عليه ذلك سبحانه" ما يسميه بالتجلي الوجودي للحق وهو التجلي الشهودي الذي يعنى ظهور الحق بصور أسمائه في الأكوان التي هي صورها،<sup>2</sup> وهذا التجلي يستتبعه التحقق أي شهود الحق في صور أسمائه التي هي الأكوان.<sup>3</sup>

ونلاحظ هنا إننا نعود إلى دائرة المخلوق مرة أخرى ولكن باعتبار كونه صورة لاسم من أسماء الله تعالى: "الجميل، اللطيف، الرحيم، الباسط، النافع، القريب، البديع، الودود.. الخ" لا باعتباره ماهية في ذاتها.

هكذا يستبدل "الاستحواذ الشعوري" امتداده عبر مستوى آخر حيث يجد في العالم التاريخي مادته الملموسة، منتقلاً من المجرد إلى المجسد، ومن اللامرئي إلى المرئي. ولما كان الأمر كذلك صار أعظم ظهور الله تعالى هو تجليه في المرأة للرجل وفي الرجل للمرأة.. فأحب رسول الله صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق

<sup>1</sup> القشيري، أبو القاسم. الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: معروف زريق، وعلى عبد الحميد، دمشق: دار الخیر، 1993م، ص 280-283، ص 314 و316 و317

<sup>2</sup> القشاني، كمال الدين عبد الرزاق. اصطلاحات الصوفية، تحقيق: محمد كمال جعفر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 156.

<sup>3</sup> المرجع السابق



فيهن إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً.. فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب إلهي ومن أحبهن على جهة الشهوة فهو صورة بلا روح.<sup>4</sup>

ولعل المعنى نفسه يظهر في قول عبد الوهاب الشعراني: سألت شيخنا علي الخواص: هل الأصل في العالم الذكورة أم الأنوثة؟ فقال: ذكر بعض المحققين أن الأصل فيه الأنوثة ولذلك سرت فيه بأسرها وكانت في النساء أظهر وذلك حببت للأكابر حتى أن موسى عليه السلام أجر نفسه في مهر امرأة عشر سنين.<sup>5</sup>

يتحول بذلك الحب البشري نفسه من نزعة شخصية للاحتواء العاطفي في واقع المرء الجزئي إلى استغراق في صورة الاسم الإلهي ذاته بهدف كمالية شهود الحق من خلال شرط الشهود "عدم التجرد عن المواد" حيث تندفق النشوة الوجدانية مقترنة بديمومة الوجود الكلي لله الظاهر الباطن.

وبهذا المعنى نفهم سيكولوجية الحضور التسامي للأنثى الصوفية في العالم الذي يفتقر بماديته الصرف إلى العلوم.

ولأن بعض التحليلات الإلهية أعلى من بعض، باعتبار مراتب الظهور: فإنها تتدرج من أصغر ذرة في العالم إلى أكبرها، ومن أقل المشاهد شأناً إلى أعظمها، ولكن العالم لا يخلو في أي حال من تحليله تعالى بأسمائه في صور ذلك العالم. ولكل صورة قابلية من قابليات التحلي واستعداده لا تماثل مع غيرها. وبقدر القابلية تكون نسبة كمال الشهود.

ولا ينبغي الخلط كما يقول المحققون بين مذهب بعض الزنادقة في الحلول وبين مذهب التحلي الوجودي للحق عند المتصوفة العلول. فالهون شاسع بين المذهبيين، إذ يزعم أصحاب الحلول أن الله تعالى يحل بعين ماهيته في الكائنات والأشياء فتستدجيه ويستدجها. والأمر غير ذلك تماماً عند العارفين الواقفين مع الحدود الشرعية، فالله

<sup>4</sup> البيجاني، صلاح الدين. الكنز في المسائل الصوفية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م، ص 130-132.

<sup>5</sup> الشعراني، عبد الوهاب. كتاب الجواهر والنور، القاهرة: المكتبة الأزهرية، 1998م، ص 145.

تعالى لا يحل بعين ماهيته في موجود ولكنه يكشف عن صفته في ذلك الموجود، فهو لا يشاهد مجرداً عن المواد بمعنى أنه لا يشاهد إلا باندرج هذا المواد عن صفته بما هي صورة لاسم الصفة.

لقد أكد علم النفس الفلسفي أن ميل الإنسان الأعمق وعياً هو ميله نحو السعادة.<sup>6</sup> ولكنه بيّن، في الوقت نفسه، أن هذه السعادة، على المستوى الشعوري، مبهمة وغير محددة رغم ارتباطها بالإرادة.<sup>7</sup> وقد قدم التصوف في بعده النفسي حلاً لهذه المشكلة، لقد حدد السعادة بالتناغم الداخلي الفريد الذي ينبع من الاسترسال مع الله تعالى: "أو المسمى" في بماء تجليه عبر صور أسمائه وبذلك تحقق الذات تحققها الأسمى من خلال كونها صورة لاسم له تعالى تطلع على صورة أخرى لاسم له آخر، وتتصل بها على أساس من هذا المعنى، ومن ثم فإن ارتباط الذات هنا لا يكون ارتباطاً بإرادتها الجزئية بل بالإرادة الكلية المطلقة التي تلاشى فيها كل إرادة سواها بالضرورة تلاشي الموجة في العباب. وتلد هذه السعادة نوعاً من الوجد واللذة والدهش في آن، وتأخذ في تلوين أحواشها إلى أن تصل إلى حد التمكين. ولعلها تبدو أحياناً نوعاً من الدهول عن الزمن والمكان. وذلك لأنها تعلو على اللحظة والحيز في تمثلات شواهدا وهو ما تدق عنه العبارة كما يقولون.

يقول "روزمان البقلي" رأيت كأن من العرش إلى الثرى كان بحراً وكان مثل شعاع الشمس ففتح فمي بغير اختيار وأدخل جميعه في فمي فما بقي قطرة إلا شربتها.<sup>8</sup> ويقول "رأيت ربى مرة بوصف الجمال والجلال ومعه الملائكة وقلت إلهي كيف تقبض روعي؟ فقال أتيتك من بطنان الأزّل وأقبض روحك بيدي، وأذهب بك

<sup>6</sup> فونسيل، جي.ف. علم النفس الفلسفي، ت: سعيد أحمد الحكيم، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1986م، ص 155 و156.

<sup>7</sup> المرجع السابق، ص 158

<sup>8</sup> كيفتش، ميشيل شود. الولاية، ت: أحمد الطيب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000م، ص 68.

إلى مقام العندية وأسقيك من شراب الدنو، وأظهر لك جمالي وجلالي إلى الأبد كما تريد بلا حجاب.<sup>9</sup>

وإذا تجلّى الله تعالى بأسمائه وصفاته جميعاً، فيما عدا اسم الذات العلم في صورة واحدة حصلت - كما يقول الصوفية - الصورة المحمدية؛ فمحمد هو الإنسان الكامل بوصفه النسبة التي بين الله وعبدته كما يقول الجيلي رحمه الله. وتفصيل ذلك أن هيئته الصورية الظاهرة الهيكلية أم لصور الكمالات الحسية الوجودية العلوية والسفلية، وهيكلته المعنوية الباطنة التي هي عبارة عن أخلاقه. فهو هولي المعاني والصور الوجودية، عالم الشهادة فيض ظاهره وعالم الغيب فيض باطنه، وغيب الغيب عبارة عن حقيقته صلى الله عليه وسلم.<sup>10</sup> وهكذا يكون تعلق النفس بصورة النبي صلى الله عليه وسلم تعلقاً بصور الأسماء كافة أي تعلق بتجلي التجليات الإلهية مجتمعة في مظاهر الوجود المخلوق.

ومن الأسرار النفسية النفسية عند الصوفية المسلمين تقسيم بعضهم للأسماء الإلهية بحسب ملائمتها لصور النفس المنوطة بما في طريق الترقى السلوكي نحو الحق تعالى. وهذه الأسماء سبعة يطلقون عليها الأسماء الأصول: "لا اله إلا الله" للنفس الأمانة ومحلها الصدر، و"الله" للنفس اللوامة ومحلها القلب، و"هو" للنفس المسماة بالملهمة ومحلها الروح، و"حي" للنفس المطمئنة ومحلها السر، و"واحد" للنفس الرضية ومحلها سر السر، و"عزيز" للنفس المرضية ومحلها الخفاء، و"ودود" للنفس الكاملة ومحلها الخفية.<sup>11</sup> ويعرف الصوفية المسلمون كثيراً من دقائق الآليات النفسية التي يسدون بها ثغرات الخلل المحتمل في نية الحضور الداخلي المتصل مع الله تعالى مما يضمن لهم تحصيل ثمرات الذكر الناضجة حيث إن الذكر كما يقول محمد الواسطي، خروج من ميدان

<sup>9</sup> المرجع السابق

<sup>10</sup> الجيلي، عبد الكريم. الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، القاهرة: عالم الفكر، 1997م، ص 259

<sup>11</sup> القادري، إسماعيل بن محمد سعيد. الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ت.، ص 14-17

العقلة إلى فضاء المشاهدة. والمشاهدة هي حضور الحق من غير بقاء تهمة بتوالي أنوار التجلي على قلب العبد دون أن يتخلله ستر أو انقطاع.<sup>12</sup>

ومن دقائق الآليات النفسية الحميمة التي تتوارثها طائفة من الصوفية ضَبْطُ النَّفْسِ (بفتح الفاء) والحركة، على نحو معين، مع النطق المتكرر باسم من أسمائه تعالى، كأن يجلس الذاكر مفترشاً كما في الصلاة، ويضع يديه على فخذه، ويخفض رأسه إلى أن يقرب إلى الفخذين، ثم يجذب من تحت السرة (هو بالصوت الظاهر مع قبض النفس إلى أن يصل إلى الدماغ، ويقف عنده لمح ثم يستأنف.<sup>13</sup> وقريب من ذلك ما سَمَّوه "بذكر العنقاء". وطريقه أن يجلس الذاكر على الركبتين ويده على فخذه ثم أن يضرب على الثدي الأيسر قائلاً (يا)، ويجر النَّفْسَ "بفتح الفاء" من السرة متصلاً قائلاً (هو) إلى فوق، ثم يضرب على الثدي الأيمن ويجر كذلك، ويشغل به متعاقباً متوالياً فإذا واطب عليه يظهر له ذكر عنقاء أسماء الله تعالى.<sup>14</sup> ويبدو أن عنقاء أسماء الله تعالى دلالة على حياة النفس الحقيقية بالله بعد موتها بذاتها رغم حضورها الظاهر في الحياة. ولعل هذا معنى قول الجنيد رحمه الله حين سئل عن التصوف: هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به.

ومن المهم أن نذكر أن المعرفة الصوفية تتصل في كثير من محاورها بعدد من المصطلحات النفسية البادئة مثل: القبض، والبسط، الأنس، والوجد، والخاطر، والوارد، والرضا، والمراقبة... الخ.

وتشير هذه المصطلحات في مجملها إلى أحوال واستعدادات ومزاجات وملكات وانفعالات واستجابات نفسية مختلفة، وتهدف إلى تحديد المظاهر الواعية واللاواعية للتحربة الميتافيزيقية الشخصية.

<sup>12</sup> الرسالة التشريعية، مرجع سابق، ص 75

<sup>13</sup> العطار، محمد ابن خطير الدين بن بايزيد بن خواجة. كتاب الجواهر الخمس، فاس، المغرب: نشر عبد الله اليسار

التيجاني، د.ت.، ص 366

<sup>14</sup> المرجع السابق، ص 379-380

التصوف إذن في بعده النفسي استبطان عميق لحقيقة التوافق الأصل بين الحضور الإلهي في الوجود الشخصي للإنسان وقابلية هذا الإنسان للانكشاف عن إمكاناته العليا عبر ذلك الحضور بما يحقق له معناه الجوهرى المفقود.

### تأصيل البعد النفسي في مفهوم التصوف من واقع الكتاب والسنة:

نستطيع، إذا أمعنا النظر، أن نثر في كتاب الله تعالى وستة رسوله صلى الله عليه وسلم على جذور عميقة لمفهوم التصوف في بعده النفسي مما يدل على أن أطروحات التصوف الإسلامي لا تستعير أشكالها ومضمونها الأساسية، بدءاً، من مصادر دينية وثقافية أخرى كما يروج البعض، وإن كانت لا تجدد غضاضة في الإفادة منها باعتبارها تراثاً إيمانياً روحياً له فاعليته المؤثرة.

يقول تعالى: [وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى] (السجدة: 13)، [كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهينَةٌ] (المدثر: 38)، [إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ] (الطارق: 4)، [وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا] (الشمس: 7-10)، [وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعَلَّمَ مَا تُوسَّوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ] (ق: 16)، [لَا أَقْسَمُ بِالْقِيَامَةِ. وَلَا أَقْسَمُ بِالنَّفْسِ الْوَالِيَةِ] (القيامة: 1-2)، [يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً] (الفجر: 27، 28).

من هذه الآيات وغيرها استخلص الصوفية مجموعة من المبادئ النفسية المهمة كان أبرزها: المراقبة، التزكية، الاطمئنان إلى حكم الله تعالى، قمع الهوى، الصبر، والاسترسال مع مقتضى العبودية. وتأكدت هذه المبادئ النفسية بما جاء به الحديث النبوي الشريف من موافقة تدعم معنى الآيات القرآنية، وتوضحها، وتضرب على وترها، إضافة إلى مسلك الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه، ومنهاجه في النظر والفعل مما يوسع من مدى الإيمان بما هو توجه داخلي. قال صلى الله عليه وسلم: "أفضل الجهاد أن يجاهد الرجل نفسه وهواه." (رواه ابن النجار عن أبي ذر). وقال: "عليكم بالحرز فإنه مفتاح القلب." (رواه الطبراني عن ابن عباس). وقال: "عليكم

بالسكينة." (رواه البيهقي عن أبي موسى). وقال: "قد أفلح من أخلص قلبه للأمان، وجعل قلبه سليماً، ولسانه صادقاً، ونفسه مطمئنة، وخلقه مستقيمة، وأذنه مستمعة، وعينه ناظرة" (رواه احمد عن أبي ذر).

وقال: "قل اللهم أني أسالك نفساً مطمئنة، تؤمن بقلائك، وتقنع بعطائك". (رواه الطبراني عن أبي أمامة). وقال: "لو تعلمون من الدنيا ما أعلم لاستراحت أنفسكم منها" (رواه البيهقي عن عروة). وقال: "إنما العمى من تعمى بصيرته" (رواه البيهقي عن عبد الله بن جراد). وقال: "من رضي عن الله تعالى رضي الله تعالى عنه" (رواه ابن عسكر عن عائشة). وقال: "من سره أن يجد حلاوة الإيمان فليحب المرء لا يحبه إلا لله". (رواه أحمد والحاكم عن أبي هريرة). وقال: "ذاكر الله في الغافلين بمنزله الصابر في الفارين." (رواه أبو نعيم عن أبي الدرداء).

ومن الواضح، هنا أن الزهد والخشوع والصدق والرضا والطمأنينة والغبطة وجوه متعددة لتوطين النفس على محبة الله، واليقين به، ومعرفته من حيث كونه حضوراً محيطاً بكل شيء، ونبذ ما عده، واستبصار ما يؤدي إليه، ويفتح كينونة الذات على حضرتها. ولا بد للقلب والعقل والجوارح أن يكون لها أثر ملحوظ في ربط النفس بأفقها الأسمى ما دامت التجربة النفسية، في مجموع معطياتها، ليست مفصولة، باعتبار زمنية مجراها، عن العناصر التكوينية الأخرى للإنسان، بيد أن الناظم الرئيسي في هذا الربط يخضع لمنظور الحقيقة النفسية ذاتها، ويدور في فلكها، وينهل من حيوية فروضها، ويوجه سائر الامكانيات والناشطات كي تصب في غائيتها. وقد لا يتحقق ذلك كله، فيما نرى، إلا بتوفر استعداد أولي مهم يمثل إطاراً موحداً لمناحي التجربة: وهذا الاستعداد هو "الوجد"، فالوجد هو الفاعلية الدائرية التي تستمر، في دورتها مرة بعد أخرى، لتضمن توهج التجربة، وألقها، والتماع معها وبريق تأثيره.

ويروى منصور بن عبد الله أن رجلاً سأل أبا بكر الشبلي: هل تظهر آثار صحة الوجد على الواحد؟ فقال: نعم. نور يزهر، مقارناً لثيران الاشتياق، فتلوح على

المياكل أثارها.<sup>15</sup> ولعل ذلك معنى من معاني قوله تعالى: [فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ] (المائدة: 54). وكان النبي صلى الله عليه وسلم، يعلم عمار بن ياسر أن يقول فيما يدعو به من دعائه: "اللهم أن أسالك لذة النظر إلى وجهك الكريم، وشوقاً إلى لقاءك في غير ضراء مضرة، ولا فتنة مضلة" (رواه النسائي والحاكم عن عمار).

وبما يظهر من سمات الوجد في مناجاة النبي لربه قوله صلى الله عليه وسلم في دعائه: يا صاحب كل فريد، يا مؤنس كل وحيد، يا قريباً غير بعيد، يا غالباً غير مغلوب، يا حي يا قيوم، يا ذا الجلال والإكرام" (رواه الديلمي عن أنس). ونحن نعتي بالوجد الذي يمثل إطاراً موحداً لمناحي التجربة شيئاً أكثر اتساعاً في امتداده النفسي المتصل من الانفعال بالسماع أو الوارد أو الفكرة أو الرؤية، كما ترد به الأخبار والحكايات والطرائف المروية عن أهل الطائفة؛ إذ يتأسس الوجد، حسب ما نرى، على قابلية خاصة للاستجابة العاطفية التي تحتوي مظاهر الواقع كافة وما وراءه من مثيرات تحفز الشعور والذاكرة والحدس على امتنهاض كوامن الذات وخفاياها في اتجاه مكاشفات الحق سبحانه بوصفه الواحد الذي تنم عنه الكثرة.

إن الوجد، هنا حصول المعية، قال تعالى: [وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ]. (الحديد: 4) وقال صلى الله عليه وسلم: "ذر الناس جانباً، واتخذ الله صاحباً". والمعية في الآية الكريمة هي معية الله للعبد، أما المعية في الحديث الشريف فهي معية العبد لله تعالى. والوجد الذي هو حصول المعية، بما يحقق غبطة النفس في ذروة إشرافها على تنوعات التجلي الساري في الأكوان، هو هذا الوجد الذي ينتج عن مجاوزة درجة للمعية الأولى إلى درجة المعية الثانية حتى الوصول إلى التحقق بسر الصفات.

ويقول عبد الكريم الجيلي في (منظر المعية) من كتابة (الناظر الآلية): يتجلى الحق تعالى على العبد في هذا المنظر، فلا يفارق الحق، أعني لا يفارق حضرة شهود التجليات الإلهية، وإلا فما لمة فراق ولا وصال.<sup>16</sup>

قال تعالى: [اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ.] (النور: 35)

وهكذا تكون العوالم كلها منوطة بشهود أنواره على قدر مظهر التجلي. ومن أخص درجات الشهود استرسال النفس في معية الحق على الوجه الذي تحدث لها به السعادة الأبدية. وهذا هو حظ أهل الله من لذة الحضور بقاء النظر موصلاً دون انقطاع. والخلود، على هذا النحو، ثمرة المفردين. وقد وردت الإشارة إلى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "الدنيا حرام على أهل الآخرة، والآخرة حرام على أهل الدنيا، والدنيا والآخرة حرام على أهل الله" (رواه الديلمي عن ابن عباس).

والنفس التي بلا كدر هي النفس التي تجلى الله عليها بأنوار المكاشفة حتى أوصلها إلى حضرة ذاته، فأنسها عن غربتها، بما خلج عليها من حقائق أسمائه وصفاته، لذلك قال تعالى: [فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ] (السجدة: 17)، وقال صلى الله عليه وسلم: "رأيت ربي ليس كمثله شيء" (رواه أحمد عن ابن عباس)، والتصوف، إذن، بمعنى من المعاني، هو صفاء النفس من متعلقات الزمان والمكان العارضين، وصرف التوجه عن الأغيار، ورد الهوى إلى أصل مناطه من النزوع نحو مطلق الجمال، والحضور بحقيقة ذلك من جهة نداء الحق في مقابل الغياب عن هم العدم من جهة توهم الخلق.

<sup>16</sup> الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم. الناظر الإلهية، تحقيق: نجاح محمود الغنيمي، القاهرة: دار النار، 1987م، ص



### ثانياً: الخصائص المميزة للشخصية الصوفية:

الشخصية الصوفية الأصلية شخصية حساسة، تملك قدراً كبيراً من الرهافة والشفافية، كما إنها تملك درجة عالية من الاستجابة الأخلاقية لكل ما حولها من شفرات الكون.

ولابد أن تتولد عن الحساسية الخاصة للشخصية الصوفية خصائص بعينها تكون هي الأعمق قدرة على تحديد طبيعة الأشخاص الذين ينحذبون إلى التصوف أكثر من غيرهم وأهم هذه الخصائص فيما نرى، هي: الانطوائية، والشعور بالاغتراب، والميل إلى التأمل، والقابلية غير التقليدية للاستبصار الماورائي أو التميز بملكه الكشف، والنزوع إلى الاستبطان، والتركيز الداخلي، والقدرة على إنشاء علاقة نفسية خاصة مع الأشياء، والنفور من التحزؤ والتناهي الزماني، وطموح مجاوزة الحدود الواقعية للوجود الإنساني، وبند النقصان البشري، والنفاد المتصل من الظاهر إلى الباطن، والضيق بمظهر التعدد والكثرة، والحنين الدائم إلى الاندياح في الحقيقة الأحادية الأولى، ورؤية المفارقة بعين الاعتبار من حيث كونها مظهراً لانكشاف الحقيقة في بدايتها الأولى.

#### 1. الانطوائية والشعور بالاغتراب:

فالانطوائية خاصية تعني، في دلالتها العميقة، راحة العزلة، إنها تؤدي إلى مزيد من التحوهر، من الغوص في الداخل، ومن إيقاف الامتداد الخارجي. ولذة التوحد الصامت التي تتولد عن هذه الخاصية تتيح للصوفي أن "يتخلص من الأنا التجريبية، وعندئذ تنبثق إلى النور الأنا الخالصة التي كانت محتبئة".<sup>17</sup> وتتميز هذه الأنا بسلام فريد، وباختزال الوجود كله طيها دون عناء. وهي إذ تتجلى لنا دائماً في لحظة إنما تحاكي تجلي القلم تعالى لذاته بذاته حيث كان ولا شيء معه، ما تحته هواء، وما فوقه

<sup>17</sup> سيستس، ولتر. التصوف والفلسفة، ت. د. أمام عبد الفتاح أمام، القاهرة: مكتبة سدبولي، 1999م، ص

هواء، كما يقول الأثر. وهذا الاستدماج استعادة للبهاء والاكتفاء الإلهيين في كمال حقيقتيهما.

أما الشعور بالاغتراب فيعني الاغتراب عن طبيعة الواقع المنهافت، وملابسات العالم الوضعي، شعور طاغ عند الصوفي الأصيل. ومرجعه في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل" (رواه البخاري عن ابن عمر) وسئل أحد العارفين: من الصوفي؟ فقال: "الذي لا تقله أرض، ولا تظله سماء". وأنشد بعضهم لمجنون ليلي:

كأن فجاج الأرض حلقة خاتم تضيق فما تزداد طولاً ولا عرضاً

والشعور بالانتماء إلى الحقيقة الإلهية وحدها يجعل من موضوعات الحياة البشرية مثاراً للاستياء الطارف، إذا ليس هناك بين معطيات الواقع الذي يكابد الانعطاط، وبجافيه التوق إلى العلو، ما يستحق الانتماء إليه. وقال الحسين بن منصور الحلاج: الصوفي وحداني الذات، لا يقبله أحد، ولا يقبل أحداً.

## 2. الميل إلى التأمل:

والتأمل إشراق النفس بفكرتها عند دوراتها بآله البصيرة في علة الأكوان. والخواطر تقع في النفس موقع القطر فتنتعش بها النفس. والأسرار مناطها لوامع الأفكار. ولوامع الأفكار مناط النظر الدائم إلى الحكمة المتأصلة في شواهد الوجود. قال صلى الله عليه وسلم: "تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله فتهلكوا" (رواه أبو الشيخ عن أبي ذر). وخاطر الحق الهام لا ينزع إليه الباطل وإلا كان وسواساً أو هاجساً. قال إبراهيم القصار: القدرة ظاهرة، والأعين مفتوحة، ولكن أنوار البصائر قد ضعفت. والتأمل أو التفكير شحذ متحدد لنور البصرية، وبسط لهذا النور في المدى الحاوي لدقائق الحقائق. ويروى أنه صلى الله عليه وسلم كان طويل الفكرة، دائم العبرة. وغالباً ما يكون التأمل قريناً للصمت والعزلة، فهما بمثابة جناحين له يحلق بهما في فضاء الموجودات، كما أن نشوة "خفية" تكاد تدفعه، دائماً، إلى استقراء الأبعد على نحو مستمر.

ويهدف التأمل عن الصوفي إلى الكشف عن أنساق التقدير الذي يتجلى من خلالها الحق للخلق بوصفه بديع السماوات والأرض، لذلك فإن التأمل، بمعنى من المعاني، وقوع على سر الإبداع الدقيق الذي يربط الكون بالكون. قال تعالى: [وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا] (الفرقان: 2)، وقال تعالى: "[إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ] (القمر: 49).

وقد يتميز أناس استثنائيون، بداية، بالقدرة على الاستبصار الماورائي وملكة الكشف ولكن بما لا شك فيه أن للرياضيات الروحية أيضاً مردوداً كبيراً في المجال، فهي تعمل على توليد الطاقة الروحية، وإثباتها، وتوجيهها. والنبي صلى الله عليه وسلم نموذج فريد في ذلك، فمكاشفاته، ومشاهداته، ونبوءاته، مما لا يدخل في نطاق الحصر، يروى عنه أنه قال: "دخلت الجنة البارحة فنظرت فيها، فإذا جعفر يطير مع الملائكة، وإذا حمزة متكئ على سرير" (رواه الطبراني والحاكم كلاهما عن ابن عباس). ويروى كذلك عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "رأيت جبريل له ستمائة جناح" (رواه الطبراني عن ابن مسعود). وأنه قال: "رأيت ربي في أحسن صوره، فقال لي: يا محمد أتدري فيم يختصم الملأ الأعلى؟ فقلت: يارب في الكفارات، فقال: وما الكفارات؟ قلت: إسباغ الوضوء في أماكنه على الكراهيات، والمشي على الإقدام إلى الصلوات، وانتظار الصلاة بعد الصلاة" (رواه الطبراني عن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه).

ويقول العلماء المشغولون الآن بنظرية "الاهتزاز" إن كل شيء يملك رتبة اهتزازية كونية معينة، ولكن الشكل الأثيري الاهتزازي مما يتعذر على حواسنا التقاطه، فنحن نشاهد الأشكال التي ينخفض اهتزازها إلى مادون 34 ألف موجة في البوصة الواحدة. وما يرتفع عن ذلك لا نراه.<sup>18</sup>

وقد يكون تنشيط معين في الإنسان، عن طريق الرياضة الروحية (الصلاة، الصوم، السهر... الخ)، مستولاً عن تفعيل القدرة الماورائية أو الكشف على نحو من

<sup>18</sup> منصور، محمد منير. الموت والمقامرة الروحية، دمشق: دار الحكمة، 1987م، ص 226-230

الأخفاء إضافة إلى قابلية أصلية للإدراك الاستبصاري (يقال في بعض الأدبيات البارالسيكولوجية إنها كامنة تحديداً في الغدة الصنوبرية). ومن الطريف أنه يروى عن الصوفي الكبير "خير النساج" محمد بن إسماعيل السامرائي أنه كان جالساً بين أصحابه غشي عليه ثم فتح عينيه وأوما في ناحية البيت، وقال: قف فإنما أنت عبد مأمور وأنا عبد مأمور، وما أمرت به لا بفوتك وما أمرت به يفوتني، ودعا بماء فتوضأ وصلى المغرب ثم تمدد وأغمض عينيه وتشهد ومات.<sup>19</sup>

ويقول الجيلي في (منظر الكشف والعيان): يفتح للعبد، في هذا المنظر، حول عينه دائرتان: ... دائرة العين الصغرى، وفيها يرى المحسوسات من وراء كثائف الحجب الحسية، أشخاصاً معينة، فلا تحجبه الجدران ولا البعد... ودائرة العين الكبرى، فيها يرى البرزخ، والملوكوت، وعوالم الأرواح، ويطلع على الجن، والنيران، وأنواع النعيم والعذاب، ويعرف أجناس الملائكة... وتغاطبه الروحانيات.<sup>20</sup>

### 3. النزوع إلى الاستبطان، والتركيز الداخلي:

الاستبطان هو اختبار معطيات شعورنا الخاص، وبواسطته يمكن أن ندرك ونصف ما يحدث في نفوسنا: ما نرى ونسمع ونشعر ونفكر.<sup>21</sup> ويشير علماء النفس المحدثون بعض الاعتراضات على موضوعية النتائج التي تخلص إليها عملية الاستبطان، ولكن هذه الاعتراضات تمثل مشكلة إجرائية خاصة بهم وحدهم، كما أن هذه الاعتراضات لا تنال، باعترافهم، من مصداق الظاهرة نفسها. والشخصية الصوفية تعول على الاستبطان كثيراً، وتجعل من التركيز الداخلي محوراً للنشاط الاستبطاني المتصل. وقد يكون من حق الصوفي أن يعيد تعريف مفهوم الاستبطان، تبعاً لسياق تجربته الخاصة، على أساس من كونه نفاذاً إلى الأعماق الداخلية للذات من أجل إدراك الهوية الشعورية لها، ووصفها على ما هي عليه من تناغم فطري مع المطلق أو المتعالي. يقول تعالى: [وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ] (الذاريات: 21). وتعد هذه الآية الكريمة هي

<sup>19</sup> الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 437

<sup>20</sup> الجيلي، عبد الكريم. المناظر الإلهية، مرجع سابق، ص 202

<sup>21</sup> دونسيل، علم النفس الفلسفي، مرجع سابق، ص 69

النواة الصلبة hard core لدعوة الإنسان إلى الغوص في أعماق ذاته بهدف الوقوع على سر المعنى في الحديث الشريف: "خلق الله آدم على صورته" (رواه أحمد والبخاري ومسلم كلهم عن أبي هريرة).

لاحظ فيلسوف مثل "كير كجارد" أن الفكر هو الداخلية، والداخلية هي الذاتية، والذاتية هي أساساً هوى.<sup>22</sup> هذا الهوى، في صميمه، هو الوحيد، من منظور الصوفي، في جدارته بأن يكون منطاً للإشراق النوراني. وذلك باعتبار كونه محاكاة لحالة الوجود الإلهي نفسه حال اتصافه بالبطون (وهي المراتبة الإلهية التي تعرف بالهاهوت)، وعليها وقعت الإشارة في الأثر المشهور: "كنت كنزاً مخفياً في الحضرة العمائية فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق في عرفوتي."

معزل عن التشويشات التي يلدها الامتداد السطحي نحو الخارج، يحدث الانقباض نحو الداخل في عملية الاستبطان، بحيث يشبه الكائن صدفه تستدير على ذاتها لتأمل دون تطفل لؤلؤة أسرارها. وينبثق، دوماً، رهان مزدوج، أثناء هذا النشاط الوجداني، على جمعية الإنسان على ذاته الحقيقية، وجمعية ذاته الحقيقية على الله. وهاتان الجمعيتان، في واقع الأمر، وجهان لمعدن واحد نفس، لا بمعنى أن ذات المرء الحقيقية وذات الله تعالى ذات واحدة، ولكن بمعنى أن هذه مرآة تلك. وهذا ما عناه الحلاج بقوله:

رأيت ربي بعين قلبي فقلت: من أنت؟ قال: أنت.

قال تعالى: [وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي] (الحجر: 29)، فوحدة الوجود القائمة على هذا المعنى ليست وحدة ماهية أو ذات، بل وحدة صفات دار حولها قوام الوجود في حاجته إلى التدبير والقيومية.

#### 4. القدرة على إنشاء علاقة نفسية خاصة مع الأشياء:

ولا يعني فراغ الصوفي، بالضرورة، من الأغيار فراغه من الأشياء. بيد أن علاقة الصوفي مع الأشياء لا تقوم على مادة الأشياء، بل على إحياءات الأشياء، وهذه

<sup>22</sup> دالي، ماري مادلين. معرفة الذات، ت: نسيم نصر، بيروت: دار عويدات، 1983م، ص 92

الإيجاءات تصب، قطعاً، في مجرى تجربته بحيث تثرى إبعادها، وتصل من دلالتها. الأشياء، هنا، علامات signs أو رموز تحيل، في النهاية، إلى رموزها الكلية وتضعه في بؤرة الشعور، قال تعالى: [وَأَنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا] (الإسراء: 44) وهذا التسبيح الصامت أو المنطوق هو ما يلتقطه سمع الصوفي مقترناً في عينيه بحال الأشياء في حراكها أو سكوتها: حفيف الأوراق، زخات المطر، تصفيق الرياح، هدير الموج، خفق الأجنحة، أنين القصب، ارتطام الحجر، دوران الطاحونة أو الساقية، طقطقة النار، أزيز النحل.. الخ حيث يعمل المظهر النفسي للعلامة.. أو الرمز في شكله أو إيقاعه -استدارة القوقعة، انحناء النخلة، رقصة السرب، تدويم الفراشة.. الخ- على تأصيل تنوعات الاستجابة الشعرية إزاء تعدد تجليات المطلق بصفاته المختلفة وأسمائه المتباينة -الجميل، الجليل، النافع، اللطيف، المحي، الزكي، البديع، المحيط.. الخ- في مظاهر الطبيعة الكونية اللاحدودة. لذلك سبح الحصى في كف النبي صلى الله عليه وسلم وحن إليه الجذع على المنبر، وألقى عليه حجر بمكة السلام، ودرت شرع الشاة العجفاء بين يديه اللبن، وليس هذا فقط من قبيل خرق العادة على هيئة معجزة، ولكنه، كذلك، انفعال الأشياء لمن أنسها، وأدرك لغتها المضمرة، وتواصل معها تواصلاً حميماً يفتح إمكاناتها على أفق المقدس والمطلق والمتعالي.

ويروى عن سمون بن حمزة المحب أنه تكلم يوماً في المحبة، وكان بسقف المسجد ثريات وقناديل فتحركت ثم أخذت تصطفق حتى تكسرت ووقعت في صحن المسجد، كذلك يروى أن سهل بن عبد الله جلس يوماً بين أصحابه فوق حمام في المسجد من شدة ما لحقه من الحر والمشقة فنظر إليه سهل ثم قال أن أخى شاه الكرمان مات الساعة، فكتبوا في ذلك فكان كما قال.

##### 5. النفور من التجزؤ والتناهي الزماني:

والزمان في نظر الصوفي هو النبومة. وقال أبو يزيد البسطامي: أوقاتكم مقطوعة ووقتي ما له طرفان. هكذا ينفر الصوفي دائماً من التجزؤ، والتناهي، لأنهما علامتان

من علامات النقصان. وكثيراً ما يقال إن الصوفي ابن وقته ومن معاني ذلك، فيما أرى أن الصوفي ابن اللحظة التي يشهد امتدادها داخله. وهذا الامتداد لا حد له لأنه يجعله متدفقاً في الدهر. قال صلى الله عليه وسلم: "لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر" (رواه مسلم عن أبي هريرة).

يعني التجزؤ تبعثر الوجود الشخصي من حيث زمنيته "ماضي وحاضر ومستقبل" بينما يعنى التناهي توقف هذا الوجود نفسه عن تمثيل معناه في صورة حية متحركة. والأمران كلاهما يولدان صدعاً في بنية الشعور من حيث كونهما انكشافاً أصيلاً يعكس، في بعده الميتافيزيقي، مظهر الكلية الأبدية لله، شكلها، وإيقاعها، ودلالاتها. الصوفي، إذن يشدد دوماً على ارتباطه بالكلية والدعومة الإلهيتين بوصفه وسيطاً لتحليلهما، يقول الحلاج رحمه الله: "ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به"<sup>23</sup>، ومن هنا كانت جزئية الإنسان صفة أو شرطاً باعتبار العبودية فقط.

وتحسب أنك حرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر.

والحقيقة أن الإنسان كُـلٌّ باعتبار قابليته لتحلي الكل من خلاله. كذلك كان الإنسان متناهيّاً باعتبار ضرورة زوال عرض الوجود المستقبل بذاته فقط. والحقيقة أن الإنسان لا متناه باعتبار تعلق جوهر وجوده بالوجود الإلهي. ولذلك كان الموت انتقالاً من أحد أشكال الحياة إلى شكل آخر لها، له قوانينه الأخرى ولم يكن ولوجاً في ظلام القدم الدامس كما يدعى الماديون من الفلاسفة، وقد أدرك بعض المحدثين نباهة الفكرة التي تقوم على فهم الزمن بما هو حاضر دائم، ولاحظ كثير منهم أن النظر إلى الزمن على أساس من كونه طولياً linear - بدلاً عن كونه دائرياً circuit- ويمشي في اتجاه واحد يؤدي إلى اختلاف الإنسان.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين. طبقات الصوفية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار

الكب العلمية، 1998م، ص 239

<sup>24</sup> زكي، حسن عباس. الإنسان والوجود، تحقيق: خديجة نراوي، القاهرة: دار النهار، 1999م، ص 41 وما

وهذه الملاحظة تدل، في جوهرها، على أن التوافق النفسي-البيولوجي للكائن البشري يتحقق بتوافق الاستنتاج الذهني مع الحقيقة التي اكتشفها الصوفي المسلم قبل تجربة الهولوجرام وكلام عدد من علماء الفسيولوجيا العصبية عن بقاء العقل بعد تحلل الجسم، بزمان طويل.

والزمان والمكان اللذان نعرفهما تحديداً ليسا أكثر من وهين كما يقول فيزيائيو (الكلم). ومن هنا فليس هناك ما يمنع أن ننظر بعين أخرى إلى الزمان ما دام هذا النظر يحقق قياساته. في مستوى ذواتنا.

إن هناك إمكانية قائمة لوجود الزمن الدائري ما دام فاصل ما يظل يفصل بين عالم الظواهر وعالم الحقائق. ومن الخطأ البين أن نتصور خلطاً بين الوعي البدائي الأسطوري بالزمن والوعي الصوفي به، فكل من الوعيين يعمل على مستوى مختلف من الآخر. إن الأول مسكون بعالم المادة، والثاني مسكون بالعالم الأثيري. وقد يصح كون المادة أثراً في درجة اهتزازية منخفضة نسبياً. وحقيقة الزمن المطلق، إذن تكمن في درجة اهتزازية قصوى تخرج عندها المادة عن حدودها المادية كي تتحول إلى طاقة. إن المادة هنا تفقد نفسها. وعلى نحو مجازي ما، ربما يفقد الصوفي نفسه، فقد مشى رجل من أتباع ذي النون خلف أبي يزيد البسطامي، فلما التفت إليه، قال له يا بني، من تريد؟ فقال: أريد أبا يزيد، فقال: وما أبو يزيد؟ إن أبا يزيد يبحث عن أبي يزيد منذ أربعين سنة، فما شم له رائحة، فلما أن بلغ ذلك ذا النون بكى بكاءً شديداً، وقال: أن أحبي أبا يزيد ذهب مع الذاهين. ولعل هذا الفقدان، عند الصوفي، هو عين الوجود ذاته، بما له من صفتي الكلية، والديومة. إنه هدم للوجود الشخصي النسبي بتجزؤه وتناهيه من أجل إفساح أفق الزمن الدهري للوجود المتعالي. ومن خلال تعلق هذا المحو بذلك الإثبات أو تعلق الخلاء بذلك الملاء يكتسب الأولى معنى الثاني، ويصبح مفعماً به من جميع أطرافه.



## 6. طموح مجاوزة الحدود الواقعية للوجود الإنساني:

يؤرق النقصان البشري الصوفي بشدة. لذلك فهو يطمح إلى مجاوزة هذا النقصان عن طريق الاتصاف بالكمالات الإلهية. "والإنسان الكامل" فيما يقول الجليلي، هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في الملابس.. وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان.. وقد جرت سنته صلى الله عليه وسلم أنه لا يزال يتصور في كل زمان بصورة أكملهم ليعلي شأنهم وقيم ميلانهم، فهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم.<sup>25</sup> وفي الحديث القدسي " .. وما يزال عبدي يتقرب إلي حتى أحبه، فإن أحببته كنت سمعه وبصره ويده" (أخرجه بن عسكر عن انس) وجاء في الأثر. "عبدى أطعني أجعلك ربانياً تقول للشيء كن فيكون."

لعل "الحضور المتسامي" أو العلو بالمصطلح الفلسفي هو الحنين الداخلي المتصل إلى اختزال الكينونة الشخصية في نفخة الروح الأولى التي أودعها الله تعالى قصبة الإنسان. والتصوف بمعنى من المعاني، هو تصفية الكيان الإنساني من العوائق البشرية المترابكة وصولاً إلى هذه النواة الرئيسية الكامنة في العمق. وبالوصول إليها يكون الإنسان قد تحلص تماماً مما سوى الحق المحض في تكوينه. وهكذا يجاوز حدوده الواقعية إلى لا حدود الكمال الأعظم. ونحن نجد فيما يعرف "بالشطوح" أمثلة طارفة. على استشراف ذلك الأفق للغز والثوب إلى ميدانه. ويعمل حال "البسط" النفسي لدى الصوفي على تسهيل اقتحامه لتلك الدائرة من جهات عديدة.

سئل الحلاج يوماً: من أنت؟ فقال: أنا الحق، بينما أخذت الشبلي سكرة من سكرات الوجد فأفصح عن مكنونه قائلاً: أنا النقطة التي تحت الباء "وهي التي تعرف باسم نقطة البقاء". وللسهلي بإسناد مظفر بن عيسى المراغي قال سمعت "شبنزين" يقول: سمعت أبا موسى الديلمي يقول: سمعت أبا يزيد البسطامي يقول: غيب

<sup>25</sup> الجليلي، عبد الكريم بن إبراهيم. الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، القاهرة: دار الفكر، د.ت.، ج2،

معروف، وشهود مفقود، وأنا في الغيب محضور، وفي الشهود موجود. وقال مرة: انتهى الأمر إلى كما شأني وقد انتهى إلى غاية كماله.<sup>26</sup>

وقد يرى البعض أن طموح "الحضور المتسامي" أو "العلو" يخفي مفارقة جوهرية حداها الرئيسيان هما: الاغتراب، والترحسية. بيد أن هذه المفارقة، في الحقيقة، تنبثق على مستوى السطح فقط، فعلى مستوى العمق الأصيل للشخصية الصوفية، حسب ما أرى، يجري تيار داخلي أبعد من ذلك كثيراً، ويتسم هذا التيار الأبعد بنزوع نفسي متزايد إلى المثالية الجمالية في عنصرها الأسمى: المطلق الذي يختصر في قيمة وجوده الذاتي كل إمكانية متاحة، وهذه المثالية الجمالية تحتوي طيها معنى متعالياً يتعدى أشكاله النسبية، ويتخطاها نحو صفة مشتركة بين الحق والخلق وهي الربوبية.

#### 7. النفاذ المتصل من الظاهر إلى الباطن:

وللشخصية الصوفية نزوع واضح إلى الاعتقاد في مستويين من الحكمة، وإلى الرهان على المستوى المضمر منها، أي أن لها شغفاً خاصاً بالولوج إلى السر. فالظاهر والباطن تعبيران مألوفان عن الشريعة والحقيقة، والله تعالى هو الظاهر والباطن باعتبار تجلياته الصفاتية. وفي الأثر أن لكل أية ظاهراً وباطناً وحاداً ومطلعاً، كما أن الظاهر مدلول العبارة، والباطن مدلول الإشارة، والإشارة تضيف على العبارة، وتفيض عنها.

ويقول "الهجويري" رحمه الله أن الحقيقة تدل على حكم لا يقبل النسخ، والشريعة تشمل الحقيقة القابلة للتبديل والتغير.. قال تعالى: [وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا] فالجهادة هي الشريعة والهداية هي الحقيقة... فالشريعة من المكاسب أما الحقيقة فهي من المواهب.<sup>27</sup>

ونستطيع القول بأن الحقيقة هي المبدأ الأصلي الكامن وراء تجلياتها الزمنية، التي تمثل، بدورها الشرائع والمواثيق الإلهية. وهذه الحقيقة تمتلك معنى من معاني الأسرار باعتبار كونها صورة لمعرفة الله تعالى. ومعرفة الله تعالى تنطوي على أبعاد تدرك بعضها

<sup>26</sup> بدوي، عبد الرحمن. انظر "أنور من كلمات أبي طيغور السهلي" في كتاب شطحات الصوفية، الكويت: وكالة المطبوعات 1978م، ص 129

<sup>27</sup> المرجع السابق، ص 145

الخليقة بينما لا يدركون بعضها الآخر لاختصاص فئة من ذوى البصيرة الاستثنائية به. قال صلى الله عليه وسلم "علم الباطن سر من أسرار الله عز وجل وحكم من حكم الله يقذفه في قلوب من يشاء من عباده" (رواه الديلمي عن علي). وقال القشيري رحمه الله: الشريعة أن تعبد، والحقيقة أن تشهد.

للصوفي، إذاً، حركة دائمة من حال العبودية إلى حال الشهود. والشهود، فيما يقول الكاشاني، رؤية الحق بالحق، ومنها شهود المفصل في الجمل أي رؤية الكثرة في الذات الأحدية وشهود الجمل في المفصل أي رؤية الأحدية في الكثرة.<sup>28</sup> وهذه الشبهة من علم معرفة الله تعالى شعبة دقيقة تمز على سواد الناس، ولكنها تحتوى دقائق ولطائف كثيرة عند ذوى البصيرة العالية من خواص العارفين. يضرب الصوفي في أعماق موهلة حين يلج علم الباطن أو علم الحقيقة، ويشي هذا المسلك الخطر بانخطاف روحي فريد نحو استهلاك الذات في نشوة محرقة تفجرها معرفة فوق عادية. وهذه المعرفة تقوم على رفع الحجاب بين الخالق والمخلوق باعتبار ما قاله الإمام ابن عربي:

جمع وفرق فان العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر

#### 8. الحنين إلى الاندياح في الحقيقة الأحدية الأولى:

وهمة نفور ملحوظ عند الصوفي من التعدد والكثرة يقابله حنين جارف إلى الاندياح في مكنون الأزل الساكن المتدفق في ذاته والمتجلي عن ذاته لذاته بذاته، في مرتبة الأحدية المطلقة.

إذا استدعيت إلى حقل الميتافيزيقا لغة الفيزياء فسوف أقول إن النفور من الكثرة، في أساسه، نفور من انكسار التماثل التام في محيط الطاقة اللامتناهية [هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا] (الإنسان: 1)، وإن الحنين إلى الحقيقة الأحدية بوصفها بداهة الوجود الأول إنما يمثل الرغبة في استمرار التوازي، أي في

<sup>28</sup> المحوري، أبو الحسن علي بن عثمان. كشف المحجوب، ت: محمود أحمد ماضي أبو العزم، القاهرة، دار التراث العربي، 1974م، ص 465 و 466

الطبيّ في مقابل النشر. وهو ما عبر عنه عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند سماعه الآية الكريمة بقوله: ليتها تمت.

إن هناك مناوئة نفسية للنشأة، ومداخلة للقلب الذي سحنت فيه الروح الإنساني.

إن اللا إيجاد كالموت هو أحد التصورات المطمئنة، أحياناً، لاستمرار الكون بما يعنيه من السباحة اللاواعية، والسعيدة، في فضاء اللاهائية المطلقة، والسعادة المقصودة لا تشترط الوعي لأنها لا تقتزن بالشعور بل تقتزن في مفهومها غير الذاتي بفطرة غفل تماماً، عمادها تبعية الحركة الموجية الجزئية للإيقاع الكلي الذي يفترض حتميته. لذلك كان أحد الصوفية يدعو فيقول: اللهم كن لي بما كنت لي من قبل أن أكون.

ومرتبة الكثرة، عند طائفة الصوفية، هي مرتبة الواحدية. وهي تعبر عن الحقيقة الآدمية حيث تجلّى الله عن ذاته بغيره لغيره. ولعلنا ندرك، في هذا السياق، أن النفور من الكثرة نفور من الزمن التاريخي. وإذا كان التغير هو الذي يجلب الزمن فإن أساس النفور هنا هو الاستياء الشعوري من التغير والتحول، من الصيرورة. إن الصوفي منجذب دائماً إلى الكينونة في مقابل الصيرورة.

يبدو أن الإنسان قد عرف نسبه إلى ذاته منذ عرف الزمن. في اللازمية الأولى كانت نسبة الإنسان إلى الله أو الدهر هي الأجدر بالصواب لأن الإنسان لم يكن إلا معنى في عالم القوة لا الفعل: معنى معلقاً على المشيئة الإلهية فحسب. إن "السوى"، حتى لو كان إمكاناً من إمكانات التجلي في مرآة، لم يكن له وجود. ومن ثم فهو فكرة تتبع، في حيادها الاحتمالي مد الأفكار النواصة اللامتناهية التي تمتاز كرعشات الأوتار في العقل الكلي. أما وقد أصبح الإنسان هو الغير فقد صار مهدداً بنسيان عتبة المعنى الذي ينتمي من خلاله إلى ما لا ينتمي إليه الآن من حيث رسمه وظاهره. وهذا هو مصدر الخوف والقلق والشعور بالخسران والغيرة.

## 9. رؤية المفارقة بما هي مظهر لانكشاف الحقيقة.

يألم الصوفي بمفارقة الوجود كما لا يألم، فيما أرى، بشيء آخر. وهذا هو السبب، ربما في تقلب الصوفي، تقلباً تَصَلّاً، بين القبض والبسط، وبين الصحو والسكر، وبين الجمع والفرق، وبين المحو والإثبات.. وهكذا.

يقول أحمد بن فاتك: سمعت الحسين بن منصور يقول: ليس على وجه الأرض كفر إلا وتحتة إيمان، ولا طاعة إلا وتحتها معصية ولا أفراد بالعبودية إلا وتحتة ترك الحرمة، ولا دعوى محبة إلا وتحتها سوء أدب.<sup>29</sup>

وكتب الحلّاج إلى "جندب بن زاذان الواسطي" وكان من تلاميذه:.. ظاهر الشريعة كفر خفي، وحقيقة الكفر معرفة جلية.. أوصيك أن لا تغتر بالله ولا تيأس منه ولا ترغب في محبته ولا ترضى أن تكون غير محب، ولا تقل بإثباته ولا تمل إلى نفيه.. والسلام.<sup>30</sup>

ويقول النفري رحمه الله في (موقف ما يبدو): أوقفني فيما يبدو فرأيت لا يبدو فيخفى ولا يخفى فيبدو ولا معنى فيكون معنى، وقال لي: قف في النار، فرأيت يعذب بها، ورأيتها جنة، ورأيت ما ينعم به في الجنة هو ما يعذب به في النار.<sup>31</sup> ويقول في مخاطبته الرابعة عشرة: يا عبد حجاب لا يكشف، وكشوف لا يحجب: فالحجاب الذي لا يكشف هو العلم بي، والكشوف الذي لا يحجب هو العلم بي.<sup>32</sup>

وإذا كان الله تعالى هو المفارق الأسمى باعتبار الكنه أو باعتبار الماهوت (بطون البطون) لقدمه وحدث العالم، فإن "ابن عربي" رحمه الله يرى أن الله (باعتبار مرتبتي

<sup>29</sup> الكاشاني، كمال الدين عبد الرزاق. اصطلاحات الصوفية، تحقيق محمد كمال إبراهيم جعفر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص 154 و 153

<sup>30</sup> ماسينيون، ل. و كراوس، ب. كتاب أعيان الحلّاج، كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، 1999م، ص 87

<sup>31</sup> المرجع السابق، ص 62، 63

<sup>32</sup> النفري، محمد بن عبد الجبار. المواقف والمخاطبات، ت: آرثر برى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،

اللاهوت والناسوت) حق في ذاته، وخلق من حيث صفاته، وهذه الصفات نفسها هي عين الذات، "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها".

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فاذكروا<sup>33</sup>

ونحن نلاحظ من كل ما سبق أن المفارقة هي مظهر انكشاف الحقيقة في بدايتها الأولى. والصوفي المسلم في واقع الأمر، قد درج على عدّ المفارقة نواة لتعرف الإنسان على الوجود، وتفكره فيه. وهو ذاته شخصية متقلبة على داخليتها، تكابد الشعور بالمفارقة على مستوى نشاطها النفسي عادة. وتجاوب الشعور والفكر، على هذا النحو الفريد، ينم عن حساسية سلوكية خاصة ينصهر، من خلالها، الوجداني والعقلي في بوتقة واحدة كي يشكلوا موقفاً كلياً من الوجود عماده التقابل بين الثنائيات التي تنظمها وحدة مكتملة بذاتها.

وبما لا شك فيه أن "المفارقة الأم" تكمن في نظرية التوحيد الخاص أو "وحدة الوجود" حسب الاصطلاح المشهور، فالعالم ليس إلا المرآة التي تنعكس عليها الأسماء الإلهية، وتحقق فيها الأعيان الثابتة التي هي موجودات معقولة في الذات الإلهية، ولكنها معدومة في الوجود الخارجي وهي ماهيات باعتبارها صوراً، وهويات باعتبارها تعيينات.<sup>34</sup> وتتشعب عن هذه "المفارقة الأم" سائر المفارقات الفرعية الأخرى بعد ذلك، فالتفارق مناط ظهور القدم في الحادث، ورجعى الحادث إلى القدم. ورؤية المفارقة تعتمد في أساسها على إدراك ما لذلك المد الوجودي المتصل من تعارضات الصفة والتأثير. وذلك بمقتضى سنة الله في العالم من تدافع العناصر والمخلوقات والأشياء.

ثالثاً: الدوافع النفسية إلى التصوف وفقدان الشعور بالتناغم:

من الأصوب دائماً أن ننظر إلى التصوف بوصفه فاعلية نفسية إيجابية بدلاً عن أن ننظر إليه بوصفه خللاً أو علة مرضية تتطلب علاجاً. وذلك لأن أكثر من نظرنا إليه

<sup>33</sup> المرجع السابق، ص 227

<sup>34</sup> مذكور، إبراهيم بيومي وآخرون، محي الدين بن عربي، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1969م، ص 370

من منظور العلة أو المرض، لم يستطيعوا أن يجيبوا عن سؤال: لماذا ينجح الصوفي، ولو من خلال ممارسته العملية، في أن يصوغ رؤية متكاملة الأبعاد للحياة أو الوجود الإنساني في أبعاده الروحية؟ وهل يملك من يعاني الجنوح النفسي أو الاضطراب العصبي والوجداني هذه المنهجية المتسقة؟ بيد أن عدالة النظر إلى ظاهرة التصوف لا تحول دون احتمالية تدخل بعض الدوافع النفسية القوية في توجيه شخصية ما ذات حساسية ما نحو التصوف. وذلك شأن تشكيل الدوافع النفسية بدرجة من الدرجات لأي ظاهرة من الظواهر. وتصب أغلب هذه الدوافع في مجرى واحد هو فقدان الشعور بالتناغم، والتوجه الصوفي، في أبرز دلالته النفسية، هو السعي إلى امتلاك هذا الشعور بالتناغم، وإثائه إلى درجته القصوى.

وفيما يأتي ذكرٌ لأهم الدوافع النفسية التي ربما تكون سبب التوجه الصوفي مع التمثيل لها:

### 1- العجز عن التكيف مع الواقع الاجتماعي العاري من القيم.

قال أبو علي الدقاق "كان سبب زهد داود الطائي أنه كان يمر ببغداد فمر يوماً فنجاه الناس عن الطريق بين يدي حميد الطوسي، فالتفت داود فرأى حميد فقال داود: أف لدينا سببك بما حميد، ولزم البيت وأخذ في الجهد والعبادة."<sup>35</sup>

### 2- الاغتراب الناتج عن فقدان التوافق مع الآخرين:

قال إسحاق بن أحمد: حدثنا الأزرقى قال: لما انصرف أبو موسى الأشعري من الحكمين نزل مكة، فبنى سقيفة من حجارة على فوهة شعب أبي الدب، وهناك مقبرة، فقال: أجاور قوماً لا يقدرون، يعني أهل القبور.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> السكندري، ابن عطاء الله. الحكم، شرح محمد بن مصطفى بن أبي العلاء، ج1، القاهرة: مكتبة الجندي د.ت.،

### 3- التوحد الناتج عن التعرض لتجارب محبطة:

يروى صاحب الطبقات الكبرى أن علي زين العابدين بن الحسين بن علي لما قتل أخوه علي الأكبر يوم كربلاء كان عمره ثلاث عشرة سنة، إلا أنه كان مريضاً نائماً على فراش فلم يقتل. وحمل إلى عبد الملك بن مروان فيما بعد من المدينة إلى الشام مثقلاً بالحديد في يديه ورجليه وعنقه، فقال الزهري لعبد الملك: ليس علي بن الحسين حيث تظن من جهة الخلافة إنما هو مشغول بنفسه، وعبادة ربه عز وجل. فقال: نعم ما شغل به نفسه. وأطلقه. لذلك كان يقول: "فقد الأحبة غربة". وكان يصلي في كل يوم وليلة ألف ركعة. وكانت الريح تهيج فينحر مغطياً عليه.<sup>37</sup> وتفرغ مدة عمره كلها لعمران باطنه بالعبادة، والزهد والصبر على الأذى، مؤثراً العزلة، والابتعاد عن الخوض في أمور العامة.

### 4- الاستغراق الباطني الذي يولده تأثير حوادث غريبة مفاجأة:

قال المغربي لذي النون: يا أبا الفيض ما كان سبب توبتك؟ قال: عجب لا تطيقه. قال: بمعبدك إلا أخبرني فقال ذو النون: أردت الخروج من مصر إلى بعض القرى فتمت بالطريق في بعض الصحارى، ففتحت عيني فإذا أنا بقنطرة عمياء سقطت من وكرها على الأرض، فانشقت الأرض وخرجت منها سكرتان "انبتان صغيرتان" أحدهما ذهب والأخرى فضة وفي أحدهما سمس وفي الأخرى ماء فجعلت تأكل من هذا وتشرب من هذا، فقلت: حسبي قد تبث. ولزمت الباب إلى أن قبلني الله عز وجل.<sup>38</sup>

ومن ذلك أيضاً ما حدث لإبراهيم بن أدهم عند خروجه للصيد، وما حدث للفضيل بن عياض عند تسلله إلى حجرة جارية كان يعشقها، فقد سمع الأول صوتاً يناديه من أمامه: يا إبراهيم ما بهذا أمرت ولا لهذا خلقت بينما سمع الثاني صوتاً من

<sup>37</sup> البستي، المحافظ أبو سليمان بن أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي. العزلة، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985م، ص 27

<sup>38</sup> الشمراني، عبد الوهاب. لوائح الأنوار في طبقات الأخيار، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، ج 1، القاهرة: مكتبة الآداب، 1993م، ص 90، 89



خلفه يهتف به: [أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ]. وكان رد فعل سماع الصوت الغريب عند ابن أدهم أنه خلع ثياب ملكه، وهام على وجهه في البادية بينما كان رد فعل بن عياض أن انطلق إلى مكة فجاور الحرم حتى مات.

5- بحثاً عن التناغم النفسي:

يشير تحديد أقوال كثير من الصوفية، خاصة ما يخص منها بدايات السلوك، إلى أن التناغم النفسي مطمح من أهم المطامح لدى الراغب في الطريق. وفقدان التناغم النفسي قرين دائم للقلق والحيرة والخوف والأسى والشوق بما هي مظاهر تحول دون الشعور بالألفة والأمان والإشباع الشعوري. ومن ثم فإن البحث الدؤوب عن مصدر للدفء، ووسادة للأمان، ومعين للاكتفاء والرضا، هو محور المكافحة الصوفية، وقطب رحاها الدوار.

كما تدل الأقوال الصوفية على تلوينات الأحوال التي تعتري الصوفي، وتحرمه الطمأنينة و الغبطة. والصوفي كذلك لأنه يظل يقطع العلائق بينما تحاول أن تشغله حتى يصل إلى مقام تمكينه. وهنا يفتح باب من السلام الدائم مع الذات والكائنات والأشياء حيث الحياة بالله. والحضور في الله، والمشاركة لله. وهذا السلام ثمرة "استرسال النفس مع الله على ما يريد، والجلوس معه بلا هم" كما يقول العارفون الكبار. وهم يحلون هذا المسلك الفريد، دوماً، إلى أصله في الكتاب والسنة: كقوله تعالى [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ] (المائدة: 119)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من استغنى أغناه الله، ومن استكفى كفاه الله" (رواه أحمد والنسائي عن أبي سعيد)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من أصبح وهمه غير الله فليس من الله" (رواه الحاكم عن ابن مسعود)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من اتقى الله وقاه كل شيء" (رواه ابن النجار عن ابن مسعود)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من سره أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله" (رواه ابن أبي الدنيا عن ابن عباس).

الرضا والاستغناء، والتقوى، والتوكل، إذن، مدار استرسال النفس مع الله على ما يريد، والجلوس معه بلا هم، أي مدار التناغم المنشود الذي يحقق السلام، ويدعم

دوامه، ويزكي محصوله، داخل أعماق النفس الإنسانية، لأن جذور هذه النفس موصولة، في واقع الأمر بهذه الخصال وأشباهها. لذلك قيل: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" والله تعالى يقول: [وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ] (الذاريات: 56). والعبادة تفريد المعبود على الوجه الذي يليق به. ومن هنا جاء في الأثر: "من جعل همه هماً واحداً، كفاه الله تعالى سائر المغموم: وجاء في الحديث القدسي: "يا بن آدم تفرغ لعبادتي أولاً قلبك غني، وأملاً يدك رزقاً، يا بن آدم لا تباعد مني فأملأ قلبك فقراً وأملاً يدك شغلاً" (رواه الطبراني والحاكم عن معقل بن يسار).

إن الدخول في ما يسمى المجال الحيوي للإنسان هو الخطوة الأولى لإعادة التوازن إلى النفس، ومن ثم إلى الجسم ذاته، خلاياه وذراته، والإيمان بالفكرة، والتفاعل معها، في هدوء، مرة تلو أخرى، يصل بالمرء إلى أعماق ذاته، تنساب، عبرها، تلقائياً، رسالة بلغة سرية تنطوي على علاقة جديدة حية بين موجات العقل وموجات الكون. تتشكل هذه العلاقة بوصفها مجالاً متجاوباً من الترددات التي تنقي المشاعر من جانبها الضار "القلق، الخوف، الأنانية، السخط، الغضب، الضغينة" وتحولها إلى طاقة موجبة، تتحول بدورها إلى مادة ملموسة تنفعل لها الأشياء ذاتها في عالم الحس. وهكذا يحدث التناغم المنشود في حده الأقصى عن طريق التوحد الكامل مع الإرادة الإلهية "القضاء والقدر" دون غصة تشوب هذا التوحد. التناغم، إذن، عين التسليم لمراد الحق. والصوفية يقولون إن التسليم، على هذا النحو لمراد الحق، يورث إقرار الحق لمراد العبد، لأن محبة الله تعالى لعبده ثمرة رضا عبده به وعنه. ويسمون هذا المقام العالي "مقام التصريف" وهو مقام "كن" وهو للنبي ومن على قدمه من كاملي العارفين، ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم "لن رآه المسلمون الناشطون إلى الغزو يعدو بعيداً، من ورائهم، دون راحلة ليلحق بهم فلم يتبينوه من هو، كن أباً ذر. فلما دنا قالوا: هو والله أبو ذر". ومثاله أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: لعمر رضي الله عنه: عش حميداً ومت شهيداً. فكان ذلك كذلك.

## 6- الغاية الروحية وثمرات النفس الكاملة:

لا بد أن الغاية من الطريق الطويل والشاق للتصوف هي الوصول إلى النفس الكاملة. وهذه النفس هي المقام السابع والأخير من مقامات الصوفية السبعة "أماره، لوامه، ملهمة، مطمئنة، راضية، مرضية، كاملة"، وعالمها كثرة في وحدة، ووحدة في كثرة، وعملها الخفاء، وحالها البقاء، وواردها الشريعة والطريقة والمعرفة والحقيقة.

وقال الإمام عبد القادر الجيلاني في غوثيته المعروفة: قال الله تعالى: "يا غوث الأعظم" قلت: "ليكن يا رب الغوث"، قال: "كل طور بين الناسوت والملكوت فهو شريعة، وكل طور بين الملكوت والجبروت فهو طريقة، وكل طور بين الجبروت واللاهوت فهو حقيقة"، ثم قال لي: "يا غوث الأعظم ما ظهرت في شيء كظهوري في الإنسان.. يا غوث الأعظم جعلت الإنسان مطيعي، وجعلت سائر الأكوان مطية له.. يا غوث الأعظم الإنسان سري وأنا سره.. يا غوث الأعظم رأيت الأرواح يتربصون في قوالبهم بعد قوله "ألست بربكم" إلى يوم القيامة.. يا غوث الأعظم اخرج عن عقبة الدنيا تصل بالآخرة واخرج عن عقبة الآخرة تصل إلي.. يا غوث الأعظم إذا أردت أن تنظر إلي في محل فاختر قلباً فارغاً عن سوائي".<sup>39</sup>

ومن ثمرات النفس الكاملة التي تتعدد ألوانها، مروراً بالمقامات الستة التي تسبقها حتى تنضج مذاقاً وشكلاً: اليقين، والرحمة، والزهد، والسلامة. وطبيعة العائد النفسي لهذه الثمرات الأربع تكمن في "التناغم الكلي" مع الوجود الذي يجري على حكم مشيئة الواحد.

بيد أن التناغم الكلي لا يوحى، قط، بالتواكل المقيت، ولا بسقوط الأسباب، ولا بالتعاس عن مقاومة الشر، إذ أن جزءاً من فاعلية التناغم المقصود يظل معلقاً بما هو نقيض ذلك: عمل الجوارح، ورؤية الأسباب، والغضب لأمر الله ونهي. ولكن كل هذا يظل مقترناً بإيمان لا يتزعزع، مبدأين: الأول أن ما كان لك لن يكون لغيرك، وما

كان لغريك لن يكون لك، والثاني أن سوابق الهمم كما يقول "ابن عطاء" لا تخرق أسوار الأقدار.

فإذا عدنا مرة أخرى، إلى الثمرات الأربع من ثمرات النفس الكاملة لنرى تجليات حقلها النفسي في واقع الحياة الزمنية من خلال تعاقبات شئونه صيرورة "وثباتاً" (تكراراً)، وتجربة "ومعنى" وسعنا أن نقول إن اليقين دواء النفس من الشك، وهو المعراج بها إلى مستقر الراحة، وأن الرحمة دواء النفس من غواية التجبر أو التملك، وهي تحريرها من شهوة البطش بلذة العفو والحنو، وأن الزهد دواء النفس من الحقد والطمع والغيرة، وهو كبح جماحها عن السقوط في هاوية السخط والنقمة، وأن السلام دواء النفس من نزوع التنافس والمشاحنة، وهو رُدُّها إلى براءة حساسيتها الغفل قبل أن تفسد بانحطاط العالم الواقعي. الشك وشهوة البطش، والحقد والطمع والغيرة والتنافس والمشاحنة، داءات تفتك بالنفس الإنسانية في مستواها التحريبي الزمني المحسوس، وتزرع فيها الشقاء والألم بدلاً عن السعادة الروحية الأبدية. لذلك تلح الممارسة الصوفية على استئصال شأفة هذه الداءات المعضلة، بطرائق مختلفة سعيًا إلى الفوز بـ "التناغم الكلي" الأخير الذي يقول عنه أحد العارفين الكبار: نحن في لذة لو عرفها الملوك لقاتلونا عليها بالسيوف ولعل هذه اللذة هي لذة المشاهدة. وهي لذة يرفد بها نور المشهود حياة نفس العبد الذي لا يدرك مشهوده بالأبصار، بل بخفايا كيانه المفتوح على عوالم التحلي، وبلطائف البصيرة المنعكسة على كل جارحة من جوارحه، وخلية من خلاياه.

وقال بعضهم:

وتلذ نفسي برؤياك حتى	تكاد تنوب من اللذة
فما فيض نورك في الكون أكبر	من فيض نورك في هيأتي
كأن الوجود وذراته	أنا في شهودي وفي غيبي

وربما لا تنفصل هذه اللذة في الحضور المتسامي للأنا الصوفية، عن سجية نبذ العالم الواقعي السقيم ذاته بما فيه من مظاهر العمى والنقصان والخسارة، قال الشاذلي رحمه الله: لأن يغنيك الله عن الدنيا خير من أن يغنيك بها، فوالله ما استغنى بها أحد،

وقال له شخص: عندك الكيمياء فعلمي.. فقال: ما أراك لذلك قابلاً، فقال: أي والله أقبل، فقال: أسقط الخلق من قبلك، واقطع الطمع من ربك أن يعطيك غير ما سبق لك. قال: لا أطيق هذا. فقال: ألم أقل لك أنك لا تقبل، انصرف.<sup>40</sup>

وقيل: حقيقة العافية بقاء العبد مع الله، وحقيقة الأنس نور لا ظلمة فيه، وحصين لا ثلاثة فيه، وحقيقة المشاهدة اطلاع القلوب عما أخرج الله عن الغيوب.<sup>41</sup>

والحضور المتسامي للأنا الصوفية يستمد صفاته النفسية من حقائق أهمها العافية، والأنس، والمشاهدة. وبهذا تتحقق ديمومته، وينقطع زواله، فعين القرب من الحق ذاتها عين النجاة من الرق، على المسافة التي تقع بين هو والأعيان، وهذه المسافة إذا اتصفت بظاهرها ظلت على ظلمتها، وإذا اتصفت بباطنها وسمتها معية التحلي فصارت حضرة للأنوار والأسرار.

ومن دقائق النفس الكاملة كونها تستقبل جميع واردات الحق باعتبار ما لها من علم العلم، وهو الجهل عن العلم بحسب اصطلاح الصوفية. وهذا المقام يتلو كل علم تم تحصيله. ويكون كذلك لأن عتبة المعنى التي تخص كنه الذات الإلهية عتبة تتصل ببطون البطون أي تتصل بمعجز الفهم عن إدراك ماهية الكنه.

وهنا تكاد النفس الكاملة أن تسبح فيما وراء منتهى معراجها ذاته، ولكن الله يحفظ لها البقاء بعد الفناء حتى تظل قائمة بروح حياته وحده على ما هي عليه في عالم النشأة الأولى.

وثمره النفس الكاملة، عند هذه الذروة الكبرى هي (الوحدة) والوحدة غير الاتحاد، إذ تقوم على الانعكاس في الماهية لا على حلول الماهية في الماهية كما يصور الوهم للواهم [سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا] (الإسراء: 43) وهذا الانعكاس في الماهية مصداقه قوله عز وجل في حديثه القدسي "... فإذا أحببته كنت سمعه، وبصره، ويده" وقوله صلى الله عليه وسلم: "إنما ينظر المؤمن بنور الله الذي خلق منه"

<sup>40</sup> الفيوضات الربانية، مرجع سابق، من ص 4 - 12

<sup>41</sup> الخالدي، أحمد النقشبدي. الأولياء وأوصافهم، ت: أديب نصر الدين، بيروت: دار الانتشار العربي، 1997م،

(رواه الديلمي عن ابن عباس مرفوعاً) وقال عبد الكريم الجيلي رحمه الله: ليس حقيقة النفس إلا الروح، وليس حقيقة الروح إلا الحق.. فكل ما تفعله النفس من الخير هو بالإلهام الإلهي، وكل ما تفعله من الشر هو بالاختضاء الطبيعي.. ثم إذا انقطعت الخواطر المذمومة مطلقاً تسمى مطعنة... ثم إذا انقطعت الخواطر المحمودة كما انقطعت المذمومة، واتصفت بالأوصاف الإلهية، وتحققت بالحقائق الذاتية، فاسم العارف اسم معروف، وصفاته صفاته، وذاته ذاته.<sup>42</sup> فأحادية الاسم والصفة والذات، هنا، أحادية وحدة لا اتحاد، ومناطق هذه الأحادية الانعكاس لا الحلول.

وسعادة النفس القصوى، إذن، في انعكاس ماهية الحق الخالق على ماهية الحق المخلوق باعتبار الصورة المحمدية وتسلسلها معنى وحقيقة، في قوالب الوارثين لها، ومن هنا تفسير بعضهم لقوله صلى الله عليه وسلم: "المؤمن مرآة المؤمن" فالمؤمن اسم مشترك بين الله والعبد. والعبد مرآة الله في أصل استعدادة وقابليته للكمال الذي يتجلى به سبحانه من حيث جلال الجمال على الوجود كله.

هكذا تتكشف سيكولوجية التصوف بوصفها سيكولوجية الحضور التسامي بين الدافع والغاية. وهنا يلوح لي أن التصوف هو الالتفاف النفسي حول المخلوقية من أجل الإشراف على الخالقية في امتدادها من الأزل إلى الأبد، وهو امتداد يعلو على التاريخ والزمن وعرضية الحياة البشرية، ويضعنا في قلب معنى قوله تعالى: [وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ] (الأنعام: 32) وقوله: [كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ] (الرحمن: 26، 27).

خاتمة:

تقودنا الدراسة الاستكشافية للظاهرة الصوفية إلى كون التصوف يُمثلُ في مفاهيمه العميقة وطرق ممارسته، قواماً متماسكاً لما يمكن أن نسميه "بعلم النفس الديني". وهو علم ينهض على مبادئ نظرية متعددة، وينطلق منها إلى فرعين عمليين هما: الآليات العلاجية لأمراض النفس، وآليات التسامي أو العلو فيما يخص النزوع الماورائي

بالمادة الإنسانية. ومدار الآليات العلاجية كلها قائم على التوجيه الذاتي وتعدد وسائله من مثل: [وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ] و[أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ] و[وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ] وغيرها من وسائل التثبيت والتعويض، أما مدار الآليات الخاصة بالعلو فقائم على الاستبطان والغوص الداخلي، والاعتماد في ذلك على كشف الباطن من وراء الظاهر كقول الجنيد رحمه الله: "الشكر أن لا تعصى الله بنعمه"، وقول بن عطاء الله السكندري: "الزهد زهدان: جلي وخفي، فالجلي الزهد في فضول الحلال من مأكول وملبوس، والخفي الزهد في التدبير مع الله تعالى".<sup>43</sup> ويتناول علم النفس الديني من منظوره الخاص، جميع الظواهر الإنسانية التي تتناولها علوم النفس الأخرى: علم النفس التحليلي، علم النفس السلوكي، علم النفس الاجتماعي، علم النفس الوجودي.. الخ. ولكنه يقوم بالتشديد على بعض الظواهر وإبرازها أكثر من غيرها بوصفها ظواهر محورية ومهيمنة مثل: إشكال الانفعال، الرموز، الاغتراب، المستوى فوق الحسي للاستجابة، الاستدماج، المفارقة الشعورية، الخدس، الإيحاء، التنامي الوجداني.. الخ، ويجاوز علم النفس الديني في جانب من جوانبه حدود الموضوع النفسي ذاته إلى بعض الوقائع الباراسيكولوجية كالروح والملائكة وصورة الذات الإلهية في مشاهد تجليها بما ينطوي عليه هذا كله من انعكاسات موجبة على النفس التي تنشذ حق اليقين، حيث حق اليقين نعت العيان، وعين اليقين حكم البيان، وعلم اليقين شرط الرهان بتعبير القشيري، ومن الناحية العملية البحث تفيد الاستعانة بالعديد من مبادئ التصوف وسلوكياته في تعديل شيئين: أولهما المسار الحضاري المفرط في المادية وشهوة الصراع والتدمير والتملك على المستوى الإنساني العام، وثانيهما النزوع الحسي والاستهلاكي المتفاقم لدى الإنسان المعاصر على المستوى الفردي الخاص. كذلك يبدو تكريس بعض الفناعات الصوفية المهمة كالحاجة والتوكل واليقين، والرضا علاجاً ناجحاً لكثير من الأمراض والمشكلات النفسية التي تعترى الفرد المعاصر كاليأس والإحباط والقلق والخوف والاكتئاب والسادية وغيرها.

<sup>43</sup> الإنسان الكامل، ج (2)، مرجع سابق، ص 70، 71

وينبغي أن تقوم مواصلة البحث في هذا الموضوع المثير على هدف منهجي واضح هو تأسيس نسق منتظم، وكامل الأبعاد، ومتفرد المحتوى، لما يسمى بـ "علم النفس الديني" وما يشتق عنه من فروع نحن في أمس الحاجة إليها: علم نفس الأخلاق، علم نفس التربية، علم نفس الفكر، علم النفس الحضاري.. الخ. وهذه الفروع التي أسس لها من منظورات مختلفة تحتاج إلى تأسيس جديد من منظور آخر هو منظور العرفانية الإسلامية. ومن شأن هذه العرفانية أن يكون لها إطارها الخاص ومنهجها الخاص وغايتها الخاصة وحيث أن تسهم هذه العرفانية في انتشار المجتمع المسلم فقط من بعض أزماته الطاحنة، بل وتسهم، أيضاً، في انتشار المجتمع الإنساني كله من عثرات خلقتها بنفسه لنفسه نتيجة لسعيه الدؤوب نحو الازدهار المادي والتكنولوجي دون نواظم لهذا السعي، ونتيجة لسوء فهمه لما تعنيه "السعادة" من مكونات متكاملة، ونتيجة لإصراره على ترسيخ مفهوم للحرية خال من الشروط وضمانات العدالة.



## فتح الله غولان: صوفي تركي في زمن العولمة

صالح محمد نصيرات\*

### مقدمة

مع قيام الجمهورية التركية العلمانية بزعامة كمال أتاتورك في مطلع القرن العشرين، مرت تركيا: الشعب والدولة بالكثير من التغيرات التي طالت كافة صعد الحياة: السياسية، والاقتصادية، والفكرية، والثقافية، واللغوية. وقد كانت هذه التغيرات مثيرة وعميقة؛ ذلك أنها لم تطل ظاهر الحياة وأشكالها، بل تعدتها إلى الباطن أيضاً. واشتملت على تغيير في التركيبة النفسية والعقلية وحتى المظهرية الشكلية للإنسان التركي. وتحكمت في حياة المجتمع نخبة غريبة عنه، حاولت التحكم في اسم الشعب ورسمه.

ومع عمق التأثير الذي فرضته هذه النخبة، فإن ردود الفعل، كانت عميقة أيضاً. وفي هذه الورقة سنقدم قراءة لواحدة من الحركات الإسلامية التي نشأت في ظل الحكم الجمهوري. هذه الحركة التي ترتبط بالشخص أكثر من ارتباطها بالفكرة، هي حركة الشيخ فتح الله غولان. وتهدف الورقة إلى تقديم وصف وتحليل لهذه الحركة وتحليلها والظروف التي نشأت فيها والدروس التي يمكن الاستفادة منها. ولذلك ستعرض الورقة نشأة الحركة، والمبادئ الأساسية لها، والأثر الذي تركته الحركة على المجتمع التركي، ورؤية الحركة في إطار التطور التاريخي للحركات الإسلامية التركية من خلال العلاقة بين هذه الحركة وحركة الشيخ سعيد النورسي (1877-1960) تحديداً.

---

\* دكتوراه في التربية من معهد فرجينيا للتقنية، 1999، مدير أكاديمية واشنطن الإسلامية

### فتح الله غولان وحركته

ولد الشيخ فتح الله غولان عام 1938 في إحدى قرى محافظة أرضروم<sup>1</sup>، في عائلة متدينة. فقد كان والده الشيخ رامز أفندي من أوائل الذين ذهبوا إلى الحج بعد أن رفع أتاتورك القيود عن هذه الشعيرة. وكان لشيخ البلدة محمد لطفي أفندي أثر كبير في حياته، حيث يقول "أستطيع أن أقول أنني مدين للشيخ لطفي بقسم كبير من مشاعري وأحاسيسي وبصيرتي، لما كنت أسمع وأرى منه". أما أمه فقد كان لها شأن كبير في تربيته، حيث كانت تعلمه القرآن مع نساء القرية حتى حفظ القرآن في سن مبكرة جداً.<sup>2</sup>

وقد كان لوجود شيوخ الصوفية واهتمام أسرته به، أثر بالغ في إيقاظ الرعة الدينية فيه، وإقباله على تعلم العلوم الإسلامية واللغات الإسلامية كالعربية والفارسية. وقد اطلع في وقت مبكر على رسائل الشيخ بديع الزمان النورسي، مما أسهم في تفتح مداركه على أهمية العمل للإسلام بروح وثابة وجدية عالية، إضافة إلى أن لدعوة النورسي إلى الاهتمام بالعلوم الطبيعية والاستفادة منها في تدعيم الإيمان، الأثر الواضح في تبني غولان لخط المزج بين العلوم الشرعية والعلوم الدنيوية وعلى رأسها علوم الطبيعة.

وقد بدأ غولان عمله موظفاً في وزارة الشؤون الدينية التركية في أوائل الخمسينيات من القرن الماضي، وفي عام 1958 انتقل إلى قرية أدرنه إماماً لمسجد، وفي عام 1966، انتقل إلى إزمير، المدينة الساحلية والمشهورة بتحررها. ويبدو أن نشاطه الدعوي وقدرته على التأثير فيمن حوله جعلت الحكومة التركية تعتقله عام 1971، بتهمة إنشاء تنظيم ديني معاد للنظام العلماني العقيدة الرسمية للدولة التركية. وفي عام 1980 وبعد الانقلاب الثالث لم يعتقل الشيخ غولان رغم المضايقات التي كانت تلاحقه وأتباعه. وفي ظل حكومة أوزال، كان للشيخ عهد جيد، حيث اتسع مجال

<sup>1</sup> أرضروم مدينة تركية

<sup>2</sup> خليل، محمود، مقابلة مع فتح الله غولان مع موقع إسلام أون لاين، بتاريخ 2002/3/24.

الدعوة أمامه وقام بالانتقال بدعوته إلى مرحلة جديدة ومهمة خصوصاً في ظل الانفتاح الاقتصادي لتلك الحكومة.<sup>3</sup>

إن استخدامنا لكلمة "حركة" في هذه الورقة، لا تعني المفهوم التقليدي الذي يعني وجوداً تنظيمياً هيكلية معينة كالحركات الإسلامية والشعبية الأخرى، ولكنه استخدم لفرض الإشارة إلى الاتجاه العام لتجمعات شعبية، وإن كانت ليست على درجة معينة من التعقيد التنظيمي والهيكلية. ولذلك يطلق بعض الباحثين على أتباع غولان لفظ "المجتمع" أو "الجمالية" أو التجمع. وكلها ألفاظ تعني في مجملها عدم وجود هيكلية تنظيمية. وهذا يجعلها أقرب إلى المفهوم الصوفي، حيث تجتمع الحركة في شخص الشيخ الزعيم دون مؤسسات تحكم هذه الحركة. ولذلك لا نجد أثراً لوجود مكاتب تنفيذية أو مجالس شورى أو غيرها من المؤسسات ذات الدلالات الحزبية.

نشأت حركة فتح الله غولان في ستينيات القرن الماضي متواضعة بسيطة على يد معلم القرآن الكريم في مدينة إزمير التركية ذات الجمال الآخاذ، وغدت خلال عقود، واحدة من الحركات الإسلامية المتميزة في منهجها، وأساليب عملها، وحتى فلسفتها التي تشكل الأساس النظري لها.

وقد جاء تميز الحركة من تميز المنظر والمكان والزمان. أما المنظر المنشئ فهو معلم القرآن الكريم فتح الله غولان، الذي يجمع بين أمور كثيرة جعلت منه شيخاً ومفكراً ومربياً وإن كانت الصفة الأخيرة المتصلة بالتغيير السلوكي للفرد وبالتالي الجماعة أكثر ما يميز غولان.

لم يكن غولان الذي نشأ في ظلال العلمانية التركية أكثر من شخص تركي عادي، أمله أن يمارس شعائر دينه بسلام. ولكن الرجل وبعد اطلاعه على علوم الدين المختلفة، أدرك أن دينه لا يقبل منه أن يمارس هذا الدين مكتفياً بالحد الأدنى كما يفعل كثير من المسلمين. ولذلك لم يقتنع بهذا الحد الأدنى، بل رأى أن الفرصة سانحة للتقدم بمشروع تربوي يمكن أن يكون بعيد الأثر في الحياة التركية بل والإنسانية،

<sup>3</sup> Bulent Aras. "Turkish Islam's Moderate face". *Middle East Quarterly*. Volume v, 3. (September 1998).

وهذا ما حصل بالفعل. فمن خلال فهمه للواقع التركي، استطاع غولان أن يتقدم بمشروعه خطوات كبيرة تبين للمتأمل والباحث وأولئك الساعين للتغيير كيف أن النفس المنطوية على حب الإسلام و البشرية وتفهم الإسلام فهماً سليماً، وتريد أن تتغلب على كل عوامل اليأس وتتسلح بروح الأمل تستطيع أن تعمل وتغير حتى في أحلك الظروف وهذا ما سنراه تالياً. فالحركة نشأت في أكثر بلاد العالم نقداً للدين وتقييداً لحركته. حيث تميزت العلمانية التركية -الأتاتورية- بمحورها الصارخ على الدين ومحاولة القضاء على الدين شكلاً وموضوعاً. نشأت في بلد كانت العلمانية في أوج سطوتها، والدين والملتدين لا يلقى سوى الصدود والتعنيف والحرب الشعواء.

أما الزمان، فهو غداة الانقلاب الثاني للجيش على الحكومة التي حاولت تقديم بعض التنازلات لصالح الدين بعد الفشل الكبير في محاولاتها الدعوية للقضاء عليه. فمع مندریس كانت بداية التغيير. والتغيير الذي أخذ بعداً شكلياً في البداية لم يكن متصوراً وسهلاً على الحكومة والشعب. فقد تلقى الشعب التركي التغييرات بالسجود في شوارع استانبول عندما سمع لأول مرة بعد الأتاتورية صوت المؤذن يصدح بالعريية بعد أن فرض عليه أن يسمع الأذان بالتركية.

### البيئة التي نشأت فيها الحركة

من الواضح أن مشكلات تركيا الأساسية والتحديات التي تواجهها ليست اقتصادية أو عسكرية أو اجتماعية فحسب، بل إن التحدي الأكبر هو حالة التذبذب التي تعيشها في محاولتها الدعوية للبحث عن ذاتها وإيجاد مكان لها في عالم اليوم. فتحدي الهوية هو التحدي الأكبر لتركيا الحديثة.

فالعلمانية التركية ممثلة بالفلسفة الكمالية لتركيا ما بعد الخلافة، اعتقدت أن خلع الإسلام من الجذور والتوجه شطر أوروبا وتغريب الشعب التركي هو السبيل الأمثل إذا ما أريد لهذه الدولة أن تكون متقدمة وعصرية في آن. أما الإسلام وتقاليدته الذي يشكل في الواقع ضمير الأمة التركية فإنه عقبة في وجه ذلك الزحف نحو المدنية

والتقدم. ولأن الإسلام لا يمكن علمته أو خصصته! فإن الحل الأمثل هو التحكم فيه وجعله أمراً شخصياً لا يخرج من نطاق الذات.

ولذلك اختطت العلمانية التركية خطأ موازياً للعلمانية الفرنسية التي تعتقد أن الدين يجب أن يكون تحت السيطرة وأن لا يكون له دور في الحياة العامة، فالإقصاء والتهميش، بل التدمير المنظم للدين هو الأسلوب الأمثل في نظر علماني تركي للقضاء على الرجعية! وقد كانت ردة الفعل الإسلامية على هذا النهج هو الانسحاب المؤقت من الحياة العامة، ولكن فيما بعد رأينا نوعاً من التكيف والتفاوض من قبل الإسلاميين، حيث يشير تاريخ الحركات الإسلامية بوضوح إلى قدرة على التكيف وعدم الركون إلى السلبية في محاولات الأنظمة التحكم بها.<sup>4</sup> فقد عمل إسلاميو تركيا على الاستفادة من روح الإسلام الوثابة التي تغذي روح المقاومة لدى المسلمين، وكذلك محاولة التغيير من خلال أطروحات الموازنة بين الإسلام والحداثة.

ولفهم الخلفية العلمانية لتركيا الحديثة، لابد من فهم الإطار الزمني لهذه الفكرة. فمتابعة هذه التطور تتيح للباحث فهم العلاقة الجدلية بين الدين والعلمانية. أما التاريخ الحقيقي لنشوء العلمانية فهو مرتبط أساساً بالعلاقة المريرة بين الدين والحياة العامة في أوروبا القرون الوسطى. فالعلمانية جاءت تلبية لحاجة محلية ألا وهي حل المشاكل القائمة بين رجال الدين والدولة ومحاولة المفكرين والعلماء البحث عن بديل لسيطرة الدين على الحياة.

ولعل النموذج العلماني في تركيا قد فتح باباً بل أبواباً للصراع بدل أن يأتي بفرص الاستقرار والسلام. هذا النموذج جعل أسئلة كثيرة تلح على أذهان الأتراك من مثل: من نحن؟ وكيف يمكن أن نعيش بسلام؟ وما الحدود الأخلاقية للمجتمع؟ لقد فشلت العلمانية التركية في حل مشكلات الدولة العثمانية أو الشرق الأوسط أو البلقان والقفقاس. وبدلاً من ذلك فقد تمت السيطرة على المجتمع ودمرت العلمانية

<sup>4</sup> Yavuz, H. & Esposito, J (eds). *Turkish Islam and the Secular State: The Güllen Movement*. Syracuse University Press. 2003.

القومية الكمالية الصفة المتعددة للإنانيات في المجتمع التركي بالتخلص من الأقليات اليونانية و المسيحية و الحقوق الثقافية للأكراد.<sup>5</sup>

تأسست العلمانية التركية على الفلسفة الوضعية؛ فالتقدم مبني على الإيمان المطلق بالوضعية لقيادة المجتمع والسياسة وبناء مجتمع حديث لتقوية الدولة وحكم النخبة. ولم يكن الشباب الأتراك ديمقراطيين أو ليبراليين، كما ظهر في الممارسات اليومية لهم. وتقوم العلمانية الكمالية على مبادئ ستة هي: القومية، العلمانية، الجمهورية، الدولة، الإصلاح، والشعبوية.

هذا كله لم يحل مشكلات تركيا بل تفاقمت تلك المشكلات وبقيت العلمانية في نظر الشعب التركي مصدراً للفساد، في حين بقي الإسلام مصدراً للتفاعل الاجتماعي وسبباً في تماسك الأسرة والمجتمع، لهذا فالافتراق بين السياسة والأخلاق الاجتماعية سبب مشكلات همة للمجتمع التركي. وبقيت العلمانية في إطار النخبة الحاكمة وابتعدت الأمة التركية أكثر فأكثر عن تلك النخبة لأن تلك الأيديولوجية لم تتبع من داخل المجتمع التركي بل فرضت قسراً، والفشل أمر طبيعي لمشعل هذه المحاولات. والنتيجة نشوء حركات إسلامية مثلت النقيض المباشر للعلمانية والحدادنة المستوردة.<sup>6</sup>

وقد ساعد على نشوء الحركات الإسلامية أمور عدة منها: انتشار التعليم والهجرة إلى المدن والمشاركة السياسية حيث استخدمت شبكة العلاقات الدينية في السياسة، كما أن البحث المستمر عن قيم للتأقلم مع التحديات الحديثة للهوية والأخلاق ساهم في نشوء تلك الحركات.

لقد طبق الإسلاميون الأتراك مقولة التأقلم مع الواقع والاستفادة من الفرص أفضل تطبيق. ولعل هذا الموقف يطرح تساؤلاً حول مدى مرونة الإسلام كنظام حياة وتفاعله مع الواقع الجديد الذي فرضته التحولات الكبيرة في الحياة الحديثة.

<sup>5</sup> Ibid, p. xviii

<sup>6</sup> Yavuz & Esposito, Ibid.,

التطور التاريخي للحركات الإسلامية التركية وموقع حركة الشيخ غولان منه لا يمكن فصل حركة الشيخ فتح الله غولان عن الجهود الكبيرة التي بذلها خلال أكثر من نصف قرن كثير من العلماء والمفكرين الأتراك لمجابهة الطغيان الكمالي على الحياة الإسلامية التركية. ولعل أبرز ما يميز حركة الشيخ غولان هو أنها امتداد وتجديد لحركة النور الإسلامية التي كان لرعيهما الشيخ سعيد النورسي الفضل الأكبر في إيقاظ الشعور الديني والحساس للإسلام ولبعثه في الحياة التركية. ولذلك يمكن النظر إلى حركة الشيخ غولان كمرحلة من مراحل التطور التاريخي لحركة الإسلام في تركيا. وقد كان الشيخ سعيد النورسي من أوائل من تفاعل مع الحياة الجديدة وحاول الاستفادة من الطاقات المخزونة في وعي الشعب التركي عن الإسلام. فالإسلام في نظره نظام معياري ونظام أخلاقي يحدد معايير الخطأ والصواب في حياة الفرد والمجتمع. كما أنه قوة داخلية لبناء النفس وتقوية الذات في مواجهة أمراض المجتمع العصري.<sup>7</sup>

من المهم للقارئ أن يعرف أن النورسي مر بمراحل ثلاث وقد أطلق النورسي علن نفسه: سعيد القديم وسعيد الجديد وسعيد الثالث. هذه المراحل الثلاث تعبر عن حالة الوعي التي مر بها هذا المفكر الفذ. فقد رأى في بداية الانقلاب الأتاتوركي أن الشبان الأتراك بما أعلنوه من إصلاحات يمكن أن يكون سبباً في تجديد الفكر الديني. ولكن الحملة المنظمة التي تلت ذلك جعلت النورسي يترك الشبان الأتراك ويمسود لممارسة العمل الدعوي والتربوي. وقد رأى أن مهمته تمثل في حماية التفكير من التعصب والناس من الإلحاد. ولذلك فقد هدفت كتاباته الكثيرة إلى رفع حالة الوعي بين أبناء الشعب التركي بإعادة الذاكرة الجمعية لهذا الشعب عن طريق إعادة الدين للمجتمع الذي يمثل لحمة وسداه. كما أنه تطور ليحفل هدفه ببناء مجتمع مستقر من خلال قناعته بأن التغيير يكون بالفرد ثم يتطور صعداً إلى المجتمع الأكبر. ورأى أن المشاركة السياسية سبب في التغيير الاجتماعي. لكن سعيداً الجديد أي المرحلة الثانية

<sup>7</sup> Yavuz, H. *Islam in the public sphere*, in Yavuz & Esposito. Ibid. P.4.

من عمره تمثلت بالانسحاب من السياسة و التفرغ للكتابة حيث أنتج الكثير من رسائل النور التي تم نسخها بأيدي مريديه الذين نشروا فكره على نطاق واسع في الأناضول وفي المرحلة الأخيرة من عمره مال إلى تأييد الحزب الديمقراطي.<sup>8</sup>

تطلق مبادئ النورسي من الفهم الجيد للقرآن الكريم، حيث يرى الإيمان فطرة كما في قوله تعالى (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...) (الروم: 30). ويرى العلاقة بين الأهواء والعقل هي سبب توتر الإنسان، ولا حل لهذا التوتر إلا بالإيمان بالله سبحانه وتعالى. وغياب الإيمان سبب الحروب والخلاقات على مستوى المجتمعات والدول. ولذلك فما قدمه النورسي هو خريطة للمعاني أي دليل عمل للمسلم للانخراط في الحياة العامة بشكل نقدي ذكي. من الأمور المثيرة التي اعتقدها النورسي أن العالم يشيخ بينما القرآن يزداد حيوية وشباباً. كما أن اهتمامه بالعلم لم يجعله ينظر إلى القرآن ككتاب اكتشافات علمية، بل رأى في القرآن وآيات الله سبحانه في الكون سبباً في الدعوة إلى مزيد من الاهتمام بالعلم الطبيعي وتسخيره لفهم القرآن.

ومن المهم أن نرى أن النورسي لم يقصر كتاباته على فئة دون أخرى، بل تعدى ذلك إلى المجتمع الكبير، حيث استفاد من التطور الذي حدث في الطباعة والتي كانت سبباً في نشر أفكاره بين الجمهور التركي بمجمعه.

تركزت نظرية النورسي لحل المشكلات التركيبية بنظرة متدرجة للتحويل تبدأ برفع وعي المسلم وتطبيق الدين في الحياة وتمكين الشريعة. وكانت رؤية النورسي للدولة تنطلق من فهمه للإسلام وهو أن الدولة عادمة للأمة وأن أسس الدولة يجب أن تكون مبنية على الحرية والعدل واحترام الكرامة الإنسانية وإرادة الشعب. ولذلك فإنه قدم الحرية على الخبز ودلالة مقولته التالية كبيرة جداً مقولته الشهيرة "أستطيع العيش بلا خبز ولكنني لا أستطيع العيش بلا حرية" فبالحرية يعيش الإنسان كما أراده الله مختاراً ومسؤولاً، وبدونها يصبح عبداً للآخرين. وهي استمرار لفكرة الدفاع عن الحرية في الفكر الإسلامي منذ ظهور الإسلام إلى اليوم.

<sup>8</sup> Yavuz, H. ibid p. 4.



ويبدو أن غولان قد حمل نفس الأفكار المتعلقة بالدولة ولكنه لا يزعم أن حركته ستؤدي إلى بناء الدولة الإسلامية في تركيا. فنرى أحياناً أنه يتحدث عن الديمقراطية والعلمانية كأساسين للدولة الحديثة وأن تركيا بنيت على هاتين الدعائيتين. ولكن نقده اللاذع للعلمانية وثقافت المشروع العلماني في تركيا وإتقانه للعلمانية بأنها أنتجت إنساناً غير متوازن وسببت الكثير من المشكلات لتركيا وخصوصاً في علاقتها بالدين، هذا النقد لا يجعلنا نعتقد بأن غولان يؤمن تماماً بما يقال عنه. ونرى أنه مع النظرة المتدرجة للانتقال بالأمة التركية إلى مرحلة الاختيار كشيخه النورسي الذي يقول: "بعد إعادة وعي الشعب بالإسلام، عليه اختيار القوانين التي تناسبه."<sup>9</sup> ولا أعتقد أن مثل هذا الكلام يأتي جزافاً. فإذا كان الشعب التركي قد اختار الإسلاميين مرتين عام 1997 عندما فاز حزب الفضيلة بالانتخابات البرلمانية وجاء أربكان رئيساً للوزراء، وعندما فاز رجب اردوغان وحزبه بالانتخابات في عام 2003، فإن هذا الاختيار جاء نتيجة الوعي بالإسلام إضافة إلى أمور أخرى. أما مطالبته بحيد الدولة بتجاه الدين عموماً فلاعتقداه في رأينا أن الجيش بسطوته الحالية لا يمكن أن يقبل للإسلام وأحكامه أن تكون النافذة في الحياة التركية، لذلك فإن الحياد المطلوب أمر مهم جداً كي تتقدم كل الفئات ببرامجها -ومن بينها الإسلاميون- للشعب التركي والراجح أن الشعب سوف يختار الإسلام. وعندما يتحدث عن أسس الدولة فإنه يراها مطابقة للإسلام. فأسس الدولة عنده هي: العدل و الحرية واحترام الكرامة الإنسانية واحترام إرادة الشعب. هذه المبادئ التي ينادي بها غولان هي عينها المبادئ التي تنادي بها الحركات الإسلامية المعتدلة في العالم الإسلامي. ويقول يفوز: "إن الهدف الأساس لغولان هو مجتمع أساسه الشريعة."<sup>10</sup> وهو أمر لا يتحقق إلا في ظل الحرية وحكم القانون.

وقد يلاحظ البعض أن غولان في عدم مواجهته للدولة التركية وغض الطرف عن حل الأحزاب الإسلامية كالرفاه وإبعاد أربكان عن الوزارة عام 1997، يعني رفضه

<sup>9</sup> Ibid., p.11

<sup>10</sup> Ibid., p. 11

للحكم الإسلامي أو المحاولات التي تقوم بها الأحزاب الإسلامية لتقلم النموذج الإسلامي دليلاً على صراع بينه وبين الإسلاميين الآخرين. وما يمكن فهمه هنا هو أن الاختلافات في الآراء بين الإسلاميين موجودة في كل بلاد العالم الإسلامي. ولكن خشية غولان أن يجهض المشروع السياسي و التربوي الإسلامي بيد الجيش وضياع الفرصة التاريخية لتبليغ الدعوة الإسلامية وعودة تركيا إلى الفوضى السياسية كما حصل في سبعينيات القرن الماضي، هو الذي يدعو إلى اتخاذ تلك المواقف، بدليل أن الجيش لم يسمح له بالاستمرار في دعوته ونفاه خارج بلاده خوفاً من هذا المشروع التهضي الجديد. ولهذا فهو مع الوجود الفعلي للدولة لأن غياب الدولة معناه الفوضى و الاقتتال الداخلي. فغياب الدولة يعني عدم الاستقرار ويعني التراع الفكري. فلر تخيلنا تركيا بلا دولة فإن أمار الدم ستسيل بسبب الصراعات بين الأحزاب والطوائف والجماعات المختلفة<sup>11</sup>. ويرى أكتاي أن غولان في تفضيله الاستقرار على غياب بعض الحريات متسجم مع فقه أهل السنة الذين مارسوا ذلك لقرون كثيرة<sup>12</sup>.

### المبادئ الأساسية لحركة فتح الله غولان

من الواضح أن الحركة جاءت في ظل ظروف تركية محلية مناسبة للتوسع والتمدد، إضافة إلى أن منهجية غولان المبنية على عدم مجاهمة النظام العلماني القائم وتحديه سياسياً، بل دعمه أحياناً كما حصل في انقلاب 1980 والانقلاب الثاني على حكومة أربكان عام 1997. ففتح الله غولان لا يهدف من وراء حركته بعث الدولة العثمانية أو بناء دولة إسلامية، ولكن جاء ليبني نظاماً تعليمياً أساسه الأخلاق الفاضلة النابعة من الإسلام والقيم الإنسانية. ولذلك وجه اهتمامه إلى الشباب في محاولة منه لبناء المجتمع المتدين المحافظ متوسلاً ببناء المدارس والمعاهد والجامعات. في تلك المدارس التي أنشأها، أنشأ أيضاً بيوت النور وهي مساكن الطلبة الذين يعيشون معاً، حيث يمارسون أنشطتهم الدينية والعلمية في جو نظيف. وهدف غولان من هذا هو حفظ

<sup>11</sup> Can, E. *Fethullah Gullen ile Ufuk Turu*, 13th ed. Istanbul: A.D.

<sup>12</sup> Akyay, Y. *Diaspora and Stability*. In Yavuz and Esposito, *ibid*, p. 153.

الشباب من إغراءات النظام العلماني ومجتمع الشهوات. ولذلك يعتقد غولان بأن زرع أخلاق التسامح وحب الله والمسؤولية واحترام الذات الإنسانية و التضحية في سبيل المجموع أخلاق إسلامية وإنسانية. ولذلك فإن أهم عناصر خطته في العمل أن يؤسس لحب الله في نفوس الشباب والطاعة المطلقة له، وبناء الأمل بولادة مستقبل زاهر للأمة التركية المسلمة.

في المرحلة الثانية هدف إلى خلق ما أسماه بـ "الجيل الذهبي". حيث استفاد من فرص المجتمع الجديدة للمثثلة بالانفتاح والعولمة في بناء شبكة إعلامية كبيرة وبناء مؤسسات مالية واقتصادية لدعم توجهاته التربوية والتعليمية. وكان تخصيص التعليم في تركيا عام 1983 فرصته لبناء مجتمع منسجم منضبط على إيقاع الأخلاق الإسلامية. ولذلك فهو يقول عن منهج التعليم في مدارس: دين بلا تعليم علمي سيؤدي إلى التطرف، وتعليم بلا دين يؤدي إلى الإلحاد."

أما منهجه الوعظي فيكشف عن قدرة متميزة في ربط المستمعين والمُشاهدين له بهم من خلال استخدامه لأسلوب القصص. حيث يركز في خطابه على أن الرسول الكريم محمد ص هو النموذج الأكمل لبناء الإنسان الكامل. ولذلك فهو يلجأ على تلاميذه ومستمعيه بالتأسي بأخلاق النبوة. هذا الخطاب العاطفي المزوج بالقصص النبوي والقرآن وبروح معتدلة، جعلت الكثيرين يسيرون إليه ويكونوا من رواد بحالسه. وهذا يجد ذاته بنجاح كبير له في ظل نظام علماني يمسك بتلابيب الحياة ويحصى على الناس كلامهم ومواقفهم.

ويبدو أن فتح الله غولان يفكر بطريقة منهجية فهو ينتقل من مرحلة لأخرى دون أن يكون الانتقال ملحوظاً. فهو ينتقل بعد أن كان تركياً عالياً إلى تركي عالمي. لذلك فهو مهتم كثيراً بالجاليات التركية في أوروبا وأمريكا والشعوب التركية في آسيا الوسطى من خلال بناء المدارس والحث على الأخلاق الفاضلة.

ولذلك يمكن رؤية فهمه لمفهوم التدرج في الدعوة والصبر عليها "ومن غير المتصور بداهة أن يتغير كل شيء في مجتمع يتعرض منذ قرنين إلى الانقلاب في القيم

والتعويد على العوائق و المثبطات بمحمة واحدة من خوارق الكرامات! فليس يسيراً أن يحل الإيمان محل الإلحاد، والانضباط محل الانفلات، والنظام محل الفوضى، والأخلاقية محل اللاأخلاقية.<sup>13</sup>

هذه الحركة لم تكن بعيدة عن رصد الإعلام العلماني الذي أخذ يشن هجمات متتالية عليه، متهما غولان بالرجعية ومحاول تقويض أسس النظام العلماني. لأن غولان يعتقد بأن الدولة خادمة للشعب وليست رقيباً عليه، حيث يقول "ليس للدولة أن تكون علمانية أو دينية، وليس لها أن تبني فلسفة أو تمنع أخرى، ولكن عليها أن تكون محايدة وتعطي الحرية للناس ولا تمنع أحداً من المشاركة السياسية". ولذلك يمكن تلخيص مبادئ حركة غولان في:

الإسلام نظام أخلاقي يجب بعثه والتمسك به. ويمكن للإسلام أن يقدم بدائل لكثير من الخيارات المقدمة للناس في الإعلام والاقتصاد والسياسة. والدين أفضل وسيلة لزرع أخلاق التسامح والحب. والأمل مفهوم إسلامي وليس للمسلم أن يأس. والعمل الإسلامي يجب أن ينظر إلى الواقع وينطلق من فهم جيد له.

أما وسائل العمل عنده فهي؛ التربية في المدارس الإسلامية المنتشرة في بلاد كثيرة لحماية المسلم من فساد النظام؛ وبيوت النور، حيث يجتمع الطلبة المسلمون في جو إسلامي بعيد عن إغراءات الشارع؛ المخيمات التربوية والتي يعيش فيها الطلبة المسلمون لأسابيع يمارسون عباداتهم بحرية؛ استخدام كل وسيلة إعلامية من الصحيفة إلى المجلة و التلفاز والإنترنت؛ بناء المؤسسات الاقتصادية التي تخدم وسائل نشر الدعوة؛ وتأسيس الروابط والاتحادات المهنية كرابطة الكتاب والصحفيين المسلمين وغيرها. هذه الوسائل في واقع الأمر لا تختلف كثيراً عن وسائل الكثير من الجماعات الإسلامية في المشرق العربي وشبه القارة الهندية.

<sup>13</sup> التصوف، موقع الشيخ غولان.

### الصوفية في حركة غولان

السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو ما إذا كان الشيخ سعيد النورسي صوفياً، وحركته ذات بعد صوفي وإن لم تكن طريقة صوفية بالمعنى التقليدي، فهل تأثر غولان بالنورسي يجعل منه صوفياً؟ وإذا كان كذلك، فإلى أي مدى يمكن اعتبار حركة النور الجديدة صوفية بالمعنى التقليدي للكلمة؟

يعتقد زكي سري توبراك بأن مصدر الفهم الصوفي عند غولان هو "القرآن و السنة و كتابات المتصوفة خصوصاً" رسائل النور" للشيخ سعيد النورسي. ويعرف الشيخ غولان الصوفية بأنها "الطريق الذي يسير في الفرد الذي تحرر من الضعف الإنساني ليحصل صفات ملائكية في سلوكه وأخلاقه مرضياً ربه، يعيش وفق متطلبات المعرفة بالله وحبه والنتيجة الشعور بلذة السعادة من تلك المعرفة و الحب".<sup>14</sup> وهذا التعريف يتضمن أمراً مهماً يعرفها للمؤمن بالله. فالعلاقة بالله لا تكون مع الجهل، إذ لا بد من المعرفة بالله سبحانه، وهو أمر دعا إليه القرآن الكريم من خلال الآيات المبثوثة في ثنائه والتي تدعو المؤمن للنظر والاعتبار (وفي أنفسكم، أفلا تبصرون). (الذاريات: 21). (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب...) (آل عمران: 190) كما أن المعرفة الباردة لا تكفي، بل لا بد من الحب الكامل لله سبحانه، ومن هنا فإن عقيدة الإسلام مبنية على الحب المطلق لله سبحانه بلا شريك أو ولد. وتعريف العلماء للعبادة منطلق من هذا الفهم فهي أي العبادة عند ابن تيمية "كمال الحب مع كمال الخضوع".

وبالنسبة للمفاهيم الصوفية التي تعد مغرقة من الدين كوحدة الوجود فيقول فيها غولان "إن الذرات لا يمكن أن تكون جزءاً من الخالق، لأن القرآن يذكر أن المخلوقات آيات ودلائل على وجود الخالق".<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Gullen, 1999c p. xiv. In Sartoprake, Z. *A Sufi in his own way*. In Yavuz & Esposito p.161.

<sup>15</sup> Ibid., p 166

هذا الفهم المنطلق من القرآن والسنة مهم جداً للمسلم العادي. فالصوفية في نظر الكثير من المسلمين عزلة عن الحياة وتلذذ بالعبادات الفردية والمهدف خلاص فردي. والإسلام دين لم يأت لهذا، بل جاء ليقرن الحياة بالآخرة، وليجمع بين الخيرين. كما أن النشاط الذي بدأه الشيخ غولان ينسجم إلى حد بعيد مع الفهم الشامل للإسلام. ويستطيع المرء أن يدرك أن الكثير من الحركات الإسلامية التي لاقت نجاحاً بين العامة، كان للبعد الأخلاقي والسلوكي نصيب كبير. وفهم غولان ليس بعيداً عن الفهم الذي مثلته حركة الإخوان المسلمين التي انطلقت في أوائل القرن الماضي، فالتربية والتزكية ركنان مهمان في بناء هذه الحركة. كما أن النشاط العلمي والتربوي للحركة وكذلك مفهوم الخدمة العامة الذي يركز عليه الشيخ غولان.

والذي نريد أن نصل إليه، هو أن الفهم المشترك بين كثير من الحركات الإسلامية سببه وحدة المصدر: القرآن والسنة. على أن الاختلاف أكثر ما يكون مصدره اختلاف البيئات والأولويات. فليس من المعقول أن يطالب غولان بإنشاء حركة إسلامية في مجتمع تحكمته فيه الدولة بالحياة الخاصة للإنسان وأحصت عليه أنفاسه حتى إنها لم تختلف كثيراً عن النظام الشيوعي السوفييتي الذي حاول إلغاء الدين من حياة الشعوب المحكومة.

إن الشيخ غولان كما يقول عن نفسه بأنه ليس صوفياً، ولكنه يمارس التصوف، وأن حركته ليست طريقة صوفية، لا تختلف عن مقولة الإمام حسن البنا عندما ذكر أن حركته حقيقة صوفية وليست طريقة. وهذا من عبقرية هذين العالمين الذين فهما الإسلام فهماً وسطياً. كما أن مفاهيم غولان عن الجهاد وإحياء هذه الشعيرة المهمة تلغي فرضية أن الشيخ صوفي بالمعنى البحت. ففي معرض حديثه عن الجهاد يقول الشيخ "الموت الشريف.. يفضلته المؤمن الحق على العيش الذليل.. الموت العزيز أفضل ألف مرة من العيش في عقر الدار في قلق واضطراب خوفاً من تسلط الظلمة علينا. هو هكذا إذا استغرق في بحر العرفان الرباني، ذلك المسلم العزيز الكريم، ولا يدرك هذا المعنى من يعيش حياة المقابر في الحياة... فلا ضمان لتطهير هذه الأجساد المليئة بالآثام

إلا طريق الشهادة... البقاء في هذا الشعور والفكر، واغتنام الفرصة متى سنحت والتمسك به، والسعي للفوز بذلك الموقع المعلى مضطرباً اضطراب أبي عقيل.. نعم إن هذا هو أسمى غاية لكل من حمل أمانة دعوة الإسلام العظيمة، وينبغي أن يكون هذا. فالشهادة هي غايتنا ومطلوبنا وعشقنا....<sup>16</sup>

يرى غولان أن "التصوف هو طريق الوجدان الإنساني في فهم حقائق الإسلام، و الإحساس بها. فمن كانت حياته بعيدة عن الحياة العاطفية الإسلامية، فإنه لن يستطيع إدراك حقيقة التصوف"

التصوف هو درب البحث عن طريق القلب وعن طريق عين القلب عن الحقيقة الإنسانية التي تعجز الفلسفة عن مد يدها نحوه...." و"التصوف هو عملية تصفية روح الإنسان وتطهره وتوحده مع ذاته، وتجاوز الزمان والمكان والوصول إلى أبعاد مجهولة. وهو الطريق الوحيد أمام كل فرد لكي يمر من الباب الذي فتحه المعراج النبوي ويصل إلى ربه.. أي هو معراج يتناسب مع قابلية الفرد واستعداده.<sup>17</sup>

### التربية والتعليم في حركة غولان

ولأن التعليم وسيلة غولان للتغير، فقد ركز على تبني فلسفة تربوية تؤمن بتجذير الدين من خلال بناء جيل متدين وقادر على المشاركة الفاعلة في الحياة العلمية العالمية. حيث يرى أن التعليم أساسه الدين والعلم، ولذلك فإن هدفه بناء جيل متشبع بروح الإسلام وقيمه ومتسلح بالعلم والمعرفة العصرية الحديثة.

وقد نشأت قناعات غولان بأهمية التعليم لما رآه من تناقض في النظام التعليمي التركي المبني في رأيه على عدة أنظمة متناقضة. فهو تعليم لا يقدم للخريجين تصوراً كاملاً للمستقبل ويكرس التفرقة في المجتمع ولا ينشئ جيلاً يتخطى بالأخلاق الفاضلة. فالمدارس العلمانية لا تستطيع تحرير ذاتها من التعصب والأيديولوجيا، كما أن المدارس الدينية لا تظهر قدرة لمقابلة تحدي العلوم والتقنية، ولذلك فالمدارس الدينية تنقصها

<sup>16</sup> خليل، عمود. مقابلة مع غولان، مصدر سابق ص5

<sup>17</sup> التصوف، موقع الشيخ غولان.

المرونة والرؤية الثاقبة للمستقبل والتخلص من الماضي أو أن تقدم بديلاً تربوياً لتحديات اليوم.<sup>18</sup>

وقد كان غولان نظرتة السليمة في التفريق بين التربية والتعليم. فهو يقول "المدرسون كثيرون والمربون قلة، والمعلم والمربي كلاهما يقدم معلومات للطالب ولكن الفرق بينهما هو أن المربي هو الشخص القادر على مساعدة التلاميذ على إبراز شخصياتهم التي تزرع التسامح والتفكير التدبر وال ضبط الذاتي وروح المسؤولية والقصدية". ويضيف غولان فيقول: "بدلاً من أن يوجه المدرسون المجتمع، سمحوا لأنفسهم أن يكرسوا نظاماً تعليمياً منفصلاً ومقيداً، وبدل أن يحتج المدرسون على إبعاد القيم الإنسانية عن النظام التعليمي، والذي يدرس في المنطق والأخلاقيات والروحانيات، نجدهم يتكيفون مع القيم الهابطة."<sup>19</sup>

ولذلك دعا غولان إلى نظام تعليمي يجمع بين المعرفة العلمية من جهة والأخلاق والروحانيات من جهة أخرى لإنتاج شعب متطور ذي قلب نابض بنور العلم والإيمان والدين وعقل يضاء بقيم العلم الإنجابي.

ولعل تأثره بموقف النورسي الذي كان يرى العلم والدين حلقين تكمل إحداها الأخرى، جعله يركز على ضرورة أن ينال تلاميذ مدارسه قسطاً كبيراً وحظاً وافراً من العلوم الطبيعية. ولذلك فالدين ليس غريباً عن المؤمن وهو وسيلته للتعرف على خالقه. ومن هنا فإن هدفه أيضاً أن يدير المؤسسات العلمانية شباب مؤمن متشبع بروح الدين وقيمه. وقد يبدو الأمر متناقضاً أو هكذا قد يفهم البعض، لكن الحقيقة هي أن معظم البلاد العربية والإسلامية علمانية بدرجات متفاوتة، ومؤسساتها علمانية من التعليم إلى الاقتصاد إلى السياسة، والحركات الإسلامية العربية وغيرها تحاول أن تكون جزءاً من النظام القائم ولكن من خلال تبني فلسفة إسلامية للحياة.

ولم يقصر الأمر على التبني النظري للإسلام في بعده التربوي كما يفعل كثير من المنظرين للتربية الإسلامية والتي كثيراً ما تختلط بالمفهوم السوعطي للتربية، وليس

18 Yavuz & Esposito. Ibid p. 74

19 Michel, Thomas: *Fethullah Gülen as Educator*. In Yavuz & Esposito. Ibid. p. 75-76.



بالمفهوم الشامل الذي يقدم للمؤمن زاداً حقيقياً من خلال تقديم تعليم ديني ممزوج بعلوم عصرية تؤهل المسلم للعب دور جاد في بناء حياته ومجتمعة والحياة الإنسانية. ولهذا بنى الشيخ غولان وأنصاره مئات المدارس في تركيا وآسيا الوسطى وأوروبا وحتى دول ليس للوجود الإسلامي فيها نصيب كبير. وقد كان لتلك المدارس التي تعلم العلوم العصرية بالإضافة إلى تقديم الدين بصورة غير مباشرة دور بالغ في نشر أفكار غولان وبالتالي نشر الفكر الإسلامي بروحه المتساحة ونظراته المنفتحة على الناس جميعاً. وقد عمد في ذلك إلى استغلال معرفته بالكثير من رجال الأعمال الذين دعاهم للاستثمار في هذا الميدان. ولعل سهولة خطاب غولان المبني على مقولة مهمة وهي أن التعلم وسيلة للحداثة وليس ضد الحداثة وأن التعليم وبعده عن التدخل في الشؤون السياسية للدول المضيفة لمدارسه ونجاح تلك المدارس على المستوى العالمي من خلال مشاركتها في مسابقات دولية، كان سبباً من أسباب نجاح تلك المدارس التي أصبحت أمكنة يتعلم فيها أبناء الطبقة الحاكمة في مجتمعاتها.

ولم يسلم غولان من نقد العلمانيين له وإقامته بالرجعية والعودة إلى العثمانية كمرحلة في حياة الشعب التركي. ويعلق على كلمة الرجعية فيقول "إن كلمة الرجعية تعني العودة إلى الماضي أو إحضار الماضي إلى الحاضر. إنني شخص جعل الآخرة هدفاً وليس الغد فقط. أنا أفكر بمستقبل بلدنا وأعمل كل ما بوسعي لتحقيق ذلك. لم أفكر بإعادة بلدي إلى الماضي في أي من كتاباتي أو أحاديثي أو أنشطتي، لكن أحداً لا يستطيع أن يسمى الإيمان بالله والعبادة والقيم الروحية والخلفية التي لا تحدد بزمان رجعية."<sup>20</sup>

### العلاقة مع الآخر: العلاقات الدولية من منظور إسلامي: التسامح والحوار

يعتقد الشيخ غولان بالتعددية والتسامح ويرى أن طبيعة المجتمع التركي والذي نشأ في ظلال الدولة العثمانية مجتمع منفتح بطبيعته ومؤمن بالحوار والتسامح مع الآخر. ولذلك فهو كثيراً ما يشير إلى ذلك مستخدماً عبارة الإسلام التركي. وفي هذا

<sup>20</sup> In Michel. Ibid., p., 77

الصدد يقول: "الإسلام التركي يتشكل من المبادئ الإسلامية الأساسية التي لا تختمل التبديل والتغيير والمنطلقة من القرآن والسنة. ولذلك فالإسلام التركي أكثر انفتاحاً وتسامحاً وقبولاً للآخر".<sup>21</sup>

ولأن غولان ينطلق من فهمه للتسامح من القرآن والسنة، فهو يشير في أكثر من موقع إلى الحديث المشهور "الناس سواسية كأسنان المشط". والحديث الآخر "كلكم لآدم و آدم من تراب ..". ويعتقد أن "النظام الاجتماعي الإسلامي يسعى إلى تحقيق مجتمع الفضيلة فيرضي بذلك الله سبحانه وتعالى. فهو يعترف بالحق لا بالقوة لتحقيق الحياة الاجتماعية. ولذلك فالعلاقة يجب أن تبنى على الحب و الاحترام المتبادل والفهم بدلاً من الصراع والسعي لتحقيق المصالح الفردية.."<sup>22</sup>. أما ما ورد في القرآن عن اليهود والنصارى، فهو يعتقد بأن المقصود هم الذين عاشوا خلال الفترة النبوية والذين وقفوا موقفاً معيناً من الدعوة.<sup>23</sup>

هذه الدعوة للتسامح يجب أن ينظر إليها في السياق الإسلامي العام وليس في السياق التركي الخاص. فالإسلام منذ بداياته الأولى حض على التسامح والاعتراف بالآخر وعدم إكراه الناس على الدين. والحوار مع الآخر موجود في سيرة النبي الكريم عليه السلام كما هو أصلاً في القرآن الكريم كما في قصص الأنبياء مع أقوامهم وأهلهم. قد حفل التاريخ الإسلامي بحوارات كثيرة بين المسلمين وأقوام شتى. فمن المعروف أن الإسلام جاء ليخرج الناس كل الناس من عبادة الطواغيت والعباد إلى عبادة الله سبحانه وتعالى وحده. هذا الهدف العظيم استدعى من المسلمين أن ينساحوا في الأرض فيبلغوا دعوة الله. ولما كان الطواغيت والملا من ورائهم لا يحبون الحق ولا ينصاعون إليه بسهولة، فقد وقفوا في وجه الدين الجديد مدافعين عن مصالحهم المادية وعروشهم مستخدمين شعورهم المغلوطة على أمرها.

<sup>21</sup> Ünal A & Williams, A. (eds). *The advocate of dialogue: Fathallah Güllen*. 2000, p. 54-56. In Yavuz & Esposito. Ibid. p., 223.

<sup>22</sup> Güllen, M. Fethullah. "A comparative Approach to Islam and Democracy". *SAIS Review* (2001a) 2: 133-138.

<sup>23</sup> Yilmaz, I. *Ijtihad and Tadjid by Conduct*. In Yavuz & Esposito. Ibid p. 230.

والمعروف أن الرسول الكريم  $p$  أرسل الرسائل الكثيرة لزعماء العالم في أيامه. فبعث برسالة إلى كسرى ملك الفرس وهرقل ملك الروم وهما زعماء العالم آنذاك. كما كتب إلى النجاشي والمقوقس ملك مصر وغيرهم. وقد استخدم الرسول الكريم لغة النبوة التي تنضح بالأدب النبوي و التي تهدف إلى كسب قلوب أولئك الناس إلى الدين الجديد. وقد كان الرسول يحمل رسائله إلى نفر من الصحابة الكرام. فقد اختار  $p$  عبد الله بن حذافة السهمي ليحمل كتابه إلى كسرى ملك الفرس. وقد رد كسرى رداً قبيحاً متجاوزاً كل القيم الديبلوماسية فمزق كتاب رسول الله  $p$ ، فلما بلغ ذلك الرسول الكريم دعا عليه قائلاً "مزع الله ملكه" وكان أن انقلب على كسرى ابنه شيرويه.

ومن الحوارات المهمة في التاريخ الإسلامي تلك المساجلة التي جرت بين الصحابة رضوان الله عليهم إثر وفاة الرسول  $p$ . أما بعد النبوة، ففي معركة القادسية، أرسل سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه الصحابي الجليل عبادة بن الصامت إلى ملك الفرس. ودار بينهما حوار سجلته كتب التاريخ. وملخصه أن الإسلام دين جاء ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده و من ضيق الناس إلى سعة الدنيا والآخرة ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام. ولذلك ليس من العدل أن يقال بأن شعباً مسلماً بعينه اختص بهذه المزية دون غيره.

وقد كان لحركة غولان أنشطة كثيرة في محاولاتها للحوار مع الآخر متمثلة في دعوات الإفطار التي تنفذها وتدعو إليها الكثير من الشخصيات الدينية والعلمانية من أجل فتح حوار يخدم البلاد. وقد كان لغولان نفسه نشاط كبير توجه بقاء البابا في الفاتيكان والكثير من الشخصيات الدينية الأخرى.

### خاتمة:

في هذه الورقة تناولنا بالوصف و التحليل إحدى الشخصيات الإسلامية العاملة على الساحة التركية وهي شخصية الشيخ فتح الله غولان. فهذه الشخصية التي قامت

في إثر حركة النور التي أسسها الشيخ سعيد النورسي قدمت العديد من المفاهيم الجديدة على العمل الإسلامي. ولعل خصوصية المكان و الزمان لعبا دوراً بارزاً في تلك الدعوة. فالشيخ غولان ليس شيخاً تقليدياً بالمعنى الحرفي للكلمة، ولا شيخ طريق صوفية ولا هو بالسياسي الإسلامي، بل هو مزيج من ذلك كله، وإن كان أظهر ما في شخصيته الوعظ والتربية على الإسلام.

لقد قدم الشيخ نموذجاً فريداً للعمل الإسلامي في ظل ظروف بالغة الصعوبة. وقد استطاع أن يسير في عمله وحركته بعيداً عن الحزن والابتلاءات التي واجهتها الكثير من الحركات الإسلامية في المشرق العربي تحديداً. وذلك باعتقادنا لفهم الشيخ لطبيعة المكان: الدولة التركية العلمانية التي ما فتئت تحارب كل أشكال الدين. وفهمه ذلك ساعده على الانطلاق إلى العالمية من خلال تبنيه لفكرة مهمة وهي أن الدعوة للإسلام لا بد أن تسير وأن العمل مرتبط بالأمل.

إن الشيخ غولان في عمله هذا استطاع أن يجمع الكثير من التناقضات التي تبدو على السطح. فقد يؤيد الحكم التركي العلماني لقناعاته بأن الدولة لا بد لها أن تحكم وأن البديل هو الفوضى التي رآها بعينه تصدع أركان البيت التركي في السبعينيات من القرن الماضي. ويستفيد من كل فرصة متاحة للعمل، فيستفيد من الانفتاح فيشير على تلاميذه بالاستفادة من تلك الأجواء، فتفتح البنوك الإسلامية، وتنشئ محطات الإذاعة و التلفزة والمدارس والجامعات وبيوت النور. ولعل أهم ما يمكن أن يميز عمل الشيخ غولان هو البعد عن الجدل النظري الذي استحكم هذه الأيام وجعل الساحة الإسلامية ساحة جدل لا ساحة عمل. فآثر أن يترك الجدل إلى العمل وهو أمر لا بد أن تعيه الحركات الإسلامية بكل أطرافها وخلفياتها وتطلعاتها، فما أوتي قوم الجدل إلا ذلوا.

## قائمة مختارة من الكتب حول التصوف

1. *Sufis and Anti-Sufis: the Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. Elizabeth Sirriyeh, London: Curzon, 1998, 188 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: الصوفيون ومناوئوهم: الدفاع عن التصوف وإعادة التفكير فيه ورفضه في العالم الحديث. يقدم الكتاب عرضاً تاريخياً لممارسات الطرق الصوفية الحديثة والمعارضين لها، كما يبحث في مساهمة الأفكار الصوفية للعديد من المصلحين المسلمين البارزين في خلال المائة عام الماضية. وركز المؤلف على أن المقالات الناقدة للتصوف خلال القرنين الماضيين لم تُهمش الطرق الصوفية في معظم أنحاء العالم الإسلامي، بل على العكس وجدت هذه الطرق في مظاهر الصحة الإسلامية العالمية ما ينعش وجودها.

2. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Prina Werbner. London, Hurst & Company, April 2004, 348 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه بالعربية: حُجَّاجُ الحُبِّ: دراسة أنثروبولوجية لنظام صوفي عالمي، وهو حصيلة اثني عشرة سنة من جهد المؤلفة بُنيًا وُبرَّرَ أستاذة الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة كيل بإنجلترا. وقد جمعت المؤلفة في هذه الدراسة معلومات عن طائفة صوفية نقشبندية أنشأها الزعيم الروحي المعاصر زنديير. وتتبع نشأة هذه الطائفة في باكستان وانتشار عضويتها في كل من أوروبا ودول الخليج وجنوب إفريقيا. وركزت في بحثها على وصف البنية المعقدة للنظم الصوفية على المستوى المحلي والعالمي والصور التي تتجلى فيها هذه البنية في ممارسة الطقوس الصوفية وتجسد في أساطير مقدسة ذات امتداد عالمي.

3. *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of al-Hak'm al-Tirmidhi and his contemporaries*. Sara Sviri, 2005, Rotledge Curzon, 288pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: وجهات نظر في التصوف الإسلامي القديم: دينا الحكيم الترمذي ومعاصريه. تعتقد الكاتبة أن الأدب الصوفي في عهد الحكيم الترمذي ومعاصريه كان غنياً ومتنوعاً ولكن التصانيف الصوفية التي أتت بعده أصافت غشاوة أخفت حقيقته. وهذا الكتاب يقدم منظوراً جديداً للبعد الحضاري في التصوف الإسلامي.

4. *Mysticism and Politics: A Critical Reading of Fi zilal al-Qur'an by Sayyid Qutb (1906-1966)*. Oliver Carré. Carol Aritgues (tr.), 2003, Brill, 366pp.

الكتاب بالفرنسية وترجم إلى الإنجليزية وعنوانه: الصوفية والسياسية: قراءة نقدية في كتاب في ظلال القرآن لسيد قطب. هذا الكتاب يُعنى بتفسير سيد قطب ومقارنته بكتاب "تفسير المنار" لعبده رضا. والكتاب يناقش أسلوب قطب في قراءة القرآن وعقيدته في التوحيد وإيمانه وروحانياته وفهمه لتعاليم الإسلام. ثم يُقيم الكتاب تعاليم سيد قطب بالنسبة لليهودية والمسيحية، ووضع معتنقي هذه الديانات في المجتمع الإسلامي المثالي والأسرة المسلمة وتحرير الإسلام للمرأة. ويُقيم الكتاب الدولة الإسلامية المثلى التي يمكنها أن تتبع المنهج القرآني، والنظام العام للدولة بما في ذلك نظام الاقتصاد والعدالة الاجتماعية.

5. *Kernel of the Kernel: Concerning the Wayfaring and Spiritual Journey of the People of Intellect: A Shi'i Approach to Sufism*. Sayyid Muahmmad Husayn Tabataba'i, Mohammad Faghfoory (tr.), New York: SUNY Press, 2003, 149 pp.

أصل الكتاب بالفارسية وترجم للإنجليزية وعنوانه: نواة النواة: حول الرحلة الجسدية والروحية لأصحاب الفكر: منهج شيعي في التصوف. المؤلف سيد عماد حسين طبطباتي (1901-1982) وهو عالم إيراني مرموق درّس الفلسفة الإسلامية والفقه والأخلاق في حوزات قم بإيران. الكتاب عبارة عن وثيقة في التصوف من

منظور شيوعي مليء بالنصائح العملية. وهو يقدم حواراً نظرياً للرحلة الروحية وخبرة شخصية للسيد محمد حسين طبطبائي. الكتاب يقدم أيضاً معلومات عن الأصول القرآنية للتصوف وعلاقته بالمذهب الشيعي كما يقدم دور أئمة الشيعة في تحقيق الروحانية للسالك المخلص.

6. *Popular Sufism in Eastern Europe*. H.T. Norris, Routledge Curzon, 2005,

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: *الصوفية السائدة في أوروبا الشرقية*. الكتاب عبارة عن وصف للطرق والحركات الصوفية المختلفة التي تغلغلت في البلغان في شبه جزيرة القرم ومناطق أخرى في شرق أوروبا بعد الاحتلال العثماني.

7. *Sufism in South Asia: Impact on Fourteenth Century Muslim Society*. Riazul Islam, Oxford University Press, 2002, 140 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: *الصوفية في جنوب آسيا وتأثيره على المجتمع الإسلامي في القرن الرابع عشر*. الكتاب يلخص مساهمة الصوفية والعواقب المشوومة نتيجة التحريف الذي تم لهذه الطريقة. يلقي الكتاب الضوء على الممارسات الإيجابية والسلبية للتصوف في جنوب آسيا.

8. *Me and Rumi: The Autobiography of Shems-i Tabrizi*. William Chittick (Introduced, Translated and Annotated), Fonsvitae, 2004, 408 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: *أنا ورومي: السيرة الذاتية لشمس التبريزي*. الكتاب ترجمة للجزء الأكبر من مقالات شمس التبريزي، ومحاوراته مع جلال الدين الرومي، ويزيل الصورة النمطية التي رسمتها الأدبيات الثانوية.

9. *Three Early Sufi Texts: A Treatise of the Heart by Al-Hakim Al-Tirmidhi, The Stumblings of Those Aspiring, and Stations of the Righteous by Abu'Abd al-Rahman al-Sulami al Naysaburi*. Nicholas Heer and Kenneth Honerkamp (tr.), Fons Vitae, 192 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: ثلاث نصوص صوفية قديمة: رسالة القلب للحكيم الترمذي، زلات الطامعين ودرجات الصالحين لأبي عبد الرحمن السلمي النيسابوري. الكتاب عبارة عن ترجمة للكتب الثلاثة المذكورة وجميعها لها علاقة بجانب من جوانب الطريق إلى الله في التصوف. وتقدم بصورة أساسية في علم النفس وعلم التصوف كما تصحح الأفكار المغلوطة التي قدمها أعداء التصوف من المتشددین أو من مثالي العصر الجديد.

10. *The Book of Assistance*. Imam Abdallah Ibn-Alawi Al-Haddad, Mostafa Badawi (tr.), Fons Vitae, 2004, 152 pp.

أصل الكتاب بالعربية وترجم للإنجليزية وعنوانه: زاد المسافر لعبد الله ابن علوي الحداد. ينتشر الكتاب وسط علماء الصوفية في الجزيرة العربية وإندونيسيا وشرق إفريقيا. وهو عبارة عن مجموعة أدعية وتعاليم أخلاقية للسالكين في طريق الصوفية.

11. *In the Company of Friends: Dreamwork within a Sufi Group*. Llewellyn Vaughan-Lee, The Golden Sufi Center, 1994, 216 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: في صحبة الرفاق: الأحلام من خلال تجمع صوفي. المؤلف شيخ في الصوفية له عدة كتب عن الصوفية ومتخصص في الجمع بين النهج الصوفي القديم وعالم الأحلام مع رؤية علم النفس الحديث. ويهتم بمسؤولية البعد الروحي في العصر الراهن وفي الوعي العالمي المتزايد بمفهوم التوحيد. والكتاب يبحث في العمليات النفسية والروحية ضمن جماعة وكيف تغير طاقة الطريق من شخصية السالك.

12. *The Heart of Sufism: Essential Writings of Hazrat Inayat Khan*. Hazrat Inayat Khan. Boston: Shambhala Publications, 1998, 400 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: قلب التصوف: كتابات أساسية لعناية خان. الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات لعناية خان (1882-1927)، وهو قطب صوفي



هندي ويعد أول من أدخل الصوفية إلى الغرب. والكتاب مرجع قيم لجوهر تعاليمه في شتى المواضيع مثل التصوف، قواعد السلوك، الموسيقى والطفولة، كتب لفائدة القارئ بغض النظر عن دينه.

13. *I Am Wind, You Are Fire: The Life and Works of Rumi*. Annemarie Schimmel, Boston: Shambhala Publications, 1992, 224 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: أنا الريح، وأنت النار: حياة وأعمال الرومي. الكتاب يمجّد الشاعر الصوفي الفارسي جلال الدين الرومي عن طريق وصف حياته وشرح أشعاره الصوفية. فقد كان يعيش الرومي حياة هادئة كأستاذ للدين في الأناضول حتى عامه السابع والثلاثين ثم تأثر بعدها بشمس التريزي وبدأ في كتابة أشعاره الصوفية كما أنشأ رقصة الدراويش. والكاتبة آثماري شيميل تلقي الضوء على الرمز والمغزى في أشعار الرومي كما تقدم ترجمتها لبعض أشعاره.

14. *The Knowing Heart: A Sufi Path of Transformation*. Kabir Helminski, Boston: Shambhala Publications, 2000, 304 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: القلب العارف: طريق التغير الصوفي. في هذا الكتاب يقدم المؤلف الطريقة الصوفية على أنها أنسب طريق للتجربة الروحية تناسب جميع الثقافات والأزمنة. ويعتقد المؤلف أن تهذيب القلب العارف يمكن الإنسان من تجربة إحساس جديد بالذات، وتعيد صياغة علاقات الناس، ويعزز طاقاتهم الإبداعية.

15. *Teachings of Sufism*. Carl W. Ernst (tr.). Boston: Shambhala Publications, 1999, 240 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: تعاليم الصوفية. وهو مختارات ثرية وشعرية صوفية من دول الشرق الأوسط والهند منذ القرن العاشر وحتى الثاني عشر ميلادي. وهي نموذج للفكر الصوفي وبعض الجوانب الأساسية لهذا المسلك الروحي. بعض المواد المذكورة في الكتاب: طبيعة العشق الصوفي، التفكير، سماع الموسيقى، التعاليم

الأخلاقية للصوفية، العقبات في الطريق الروحي، علاقة الشيخ والمريد، أهمية القرآن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، سير بعض كبار الصوفية من أمثال الرومي.

16. *Twilight Goddess: Spiritual Feminism and Feminine Spirituality*. Sartaz Aziz, Thomas Cleary. Boston: Shambhala Publications, 2002, 288 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: خفوت الإلهات: النسوية الروحية وروحانية النساء. يوضح الكاتبان أن عبادة الإلهات -التي تعتر من بين أشكال التعبير الديني الأصيل- لم تختف من الدين بالرغم من إحماد الحضارة الأبوية لها. فالإله الأنثى تظهر مستورة أو واضحة في شكل إنسان مقدس أو ولي أو شخصية أسطورية أو مبدأ نظري. الكتاب عبارة عن مرشد للمعتقدات المؤنثة والرموز والتشبيهات الموجودة في الهندوسية والتاوية والبوذية والصوفية.

17. *Women of Sufism: A Hidden Treasure*. Camille Adams Helminski (ed.), Boston: Shambhala Publications, 2003, 336 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: نساء الصوفية: كنز مخفي. الكتاب إحياء لوجود المرأة في الصوفية بإبرازه لغنائهن وأشعارهن وأحلامهن ورؤاهن وقصص عن مساعيهن في شهود الحقيقة. وهذه الكتابات تعكس موقع الاحترام للأنثى في عالم الصوفية. المختارات في هذا الكتاب تدور في فترة عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى يومنا هذا؛ وهي كتابات عن تقاليد صوفية مختلفة من شتى البلاد والقارات مثل إفريقيا وآسيا والشرق الأوسط وأوروبا وأمريكا لنساء من الأسرة النبوية إلى رابعة العدوية وحتى آتماري شيميل في الوقت المعاصر.

18. *Light of Oneness*. Llewellyn Vaughan-Lee. The Golden Sufi Center, 2004, 192 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: ضوء الوحدة. المؤلف قطب في الصوفية له عدة كتب عن الصوفية ومتخصص في الجمع بين النهج الصوفي القديم في الأحلام مع علم

النفس الحديث. ينقب الكتاب في البعد الخفي للحياة الصوفية -أي الوعي بوحدة وترابط كل الحياة- ويوسع الفهم للأعمال الروحية والإمكانية للتغير العالمي. ويظهر كيف يساعد التصوف في هذا العمل بجلب النور والحب حيثما كان ضرورياً. الكتاب يؤكد دور المرأة وكيف أن إدراكها الطبيعي لكمال الحياة وترابطها مهم للتطور. ويقدم الكتاب مفهوم للمستقبل حيث تلتقي معرفة العلوم بحكمة الصوفي.

19. *Purification of the Heart: Signs, Symptoms and Cures of the Spiritual Diseases of the Heart*. Hamza Yusuf. Starlatch LLC, 2004, 268 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: تركية القلب: علامات أمراض القلب الروحية وأعراضها وعلاجها. المؤلف حمزة يوسف مؤسس معهد الزيتونة في ولاية كاليفورنيا الأمريكية لدراسة العلوم الإسلامية الأساسية. هذا الكتاب يبحث في الأمراض النفسية للقلب ووسائل علاجها، مثل البخل، والحسد، والكراهية، والغدر، والحقد، والخبث، والتفاخر، والتكبر، وإبتلاءات أخرى تصيب الناس وغالباً ما يسطروا عليها. ويناقش الكتاب الأسباب المنطقية لهذه الأمراض وسبل علاجها، ويقدم نظرة فاحصة عن التعاليم الإسلامية حول هذه المشاكل وكيف يمكن للناس أن يستفيدوا من هذه التعاليم.

20. *Principles of Sufism* by Al-Qushayri. Translated by B.R. Von Schilegell and Hamid Algar, New York: Mizan Press, 1990, 366 p.

أصل الكتاب بالعربية وقد تُرجم إلى اللغة الإنجليزية وعنوانه: مبادئ الصوفية للإمام القشيري (المتوفى عام 1072م) ترجمة فون شليغل وحامد الغار. وأصل الكتاب هو رسالة القشيري في التصوف، وهي من أكثر كتب التصوف شيوعاً بالعربية. ويتكون هذا الكتاب من ثلاثة وأربعين فصلاً تتعلق بالمقامات والأحوال في بيان التصوف بوصفه منهج حياة.

21. *The Path of God's Bondsmen: from Origin to Return*. Najm Al-Din Razi, Hamid Algar (tr.), New Jersey: Islamic Publications International, 2003, 544 p.

الكتاب بالإنجليزية وقد ترجم من أصله الفارسي بعنوان: طريق العباد من المبدأ إلى الميعاد لنجم الدين الرازي المتوفى سنة 1256م. وقام بترجمته الدكتور حامد الغار، أستاذ الدراسات الفارسية والإسلامية في جامعة كاليفورنيا بيركلي، الولايات المتحدة. هذا الكتاب يوضح الأسس النظرية للصوفية، موضحاً بالتفصيل أساسه النابع من القرآن وقدوته بالرسول صلى الله عليه وسلم، ثم يتجه إلى بحث التشكيل الداخلي للإنسان -الروح والقلب والنفس- الذي يعد الوسيلة التي تؤدي إلى طريق الصوفية.

22. *The Taste of Hidden Things*. Sara Sviri. The Golden Sufi Center, 1997, 288 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: مذاق المسائل الخفية. الكتاب يصور التصوف على أنه نظام صوفي حيوي. ويجمع الكتاب بين مسائل الحكمة وما وراء الطبيعة وأناشيد الصوفية القدامى والمحدثين. ويبرز الكتاب مكانة للحكيم الترمذي المتميزة، ويشتمل على مقتطفات من أعماله نُشرت لأول مرة باللغة الإنجليزية.

23. *The Bond with the Beloved: The Mystical Relationship of the Lover and the Beloved*. Llewellyn Vaughan-Lee, The Golden Sufi Center, 2004, 155 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: رابطة الحب: العلاقة الصوفية بين الحبيب والمحجوب. يصف المؤلف صحوة السالك لرباط الحب الذي وُجد في القلب الإنساني منذ بداية الكون. ويروي بتفصيل نمو هذا الحب الأبدي بين السالك والمحجوب الأبدي وذلك بالأخذ من المصادر الصوفية والمسيحية معاً. والكتاب يشير إلى أنه -عن طريق العلاقة الداخلية مع المحجوب- يستطيع المحب أن يأتي بهذا الشعور السامي في الحياة اليومية وبالتالي يمكن للعالم أجمع أن يتذكر أنه ملك لله.

24. *Signs of God*. Llewellyn Vaughan-Lee. The Golden Sufi Center, 2001, 160 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: علامات الله. يبحث الكتاب في أهمية الوعي الصوفي في هذا الزمن الذي تدور فيه تغيرات عالمية. ففي أعماق القلوب تكمن الغاية الخفية للخلق والتي تعتبر مفتاح التغير في هذا الزمان. ومهمة الصوفي أن يجعل هذا المفتاح سهل المنال للبشرية ومن ثم فتح أبواب الإلهام. ويمكن للصوفي أن يساعدنا في التعرف على حقيقة التوحيد -التي نعتبر أساسية للحياة- وأن نتعرف على علامات الله التي ستوجهنا وتكشف لنا الغاية الحقيقية من وجودنا.

25. *Sufism: The Transformation of the Heart*. Llewellyn Vaughan-Lee. The Golden Sufi Center, 1995, 222pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: الصوفية وتحويل القلب. الكتاب عبارة عن ملخص واضح وسهل عن الصوفية: المبادئ العامة، خلفيته التاريخية، وتطوره حديثاً في الغرب. بالإضافة إلى البحث في الطرق الروحية والنفسية للتغير يقدم الكتاب خطوط توضيحية تساعد السالك. وهو يعد تمهيداً قيماً للطريق الروحي والذي بدأ يجذب الاهتمام في الغرب.

26. *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East (Perennial Philosophy series)*. James s. Cutsinger. \ Wrold Wisdom Books 2002, 278 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: طُرق إلى القلب: التصوف والشرق المسيحي. والمهدف من الكتاب هو دعم التوجه العالمي والبحث عن المشتركات بين أهل المذاهب والأديان والمشاركين في الكتاب هم علماء معاصرين مسلمين ومسيحيين. ومقالات الكتاب تشير إلى المعاني العميقة للمعتقدات والممارسات الدينية في الإسلام والمسيحية التي يمكنها أن تكشف -رغم مظاهر التناقض الشكلي- التشابه الداخلي للسالكين في الطرق المختلفة.

27. *Mystical Dimensions of Islam*. Annemarie Schimmel. University of North Carolina Press. 1975, 527 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: الأبعاد الروحية للإسلام. المؤلفة -آنيماري شميل (توفيت عام 2003) - هي عالمة ألمانية متخصصة في التصوف الإسلامي وكتبت حوالي ثمانين كتاباً عن الإسلام، وهي من أشهر المتخصصين في شعر جلال الدين الرومي. ويهتم الكتاب بنشأة التصوف وتطوره. وتكشف المؤلفة في الكتاب عن حبها للإسلام وأهله وبخاصة البعد الصوفي.

28. عقيدة الصوفية: وحدة الوجود الخفية، أحمد بن عبد العزيز القصير، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، 2003، 736 ص.

في هذا الكتاب يكشف المؤلف عقيدة الصوفية موضعاً -في نظره- سعيهم لطمس عقيدة التوحيد بزعمهم أن التوحيد عقيدة العامة للمجوس والمجوسين والوحدة عقيدة خاصة الخاصة، من الأولياء الواصلين. ويتكون الكتاب من أربعة أبواب: الأول تعريف بعقيدة وحدة الوجود، والثاني مكانة وحدة الوجود عند الصوفية وأساليبهم في الكلام عنها، وطريقتهم للوصول إليها، والثالث آثار عقيدة وحدة الوجود، والرابع نقد وحدة الوجود.

29. التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر الكلاباذي، ترجمة وتحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، 2001، 232 ص.

يعتبر هذا الكتاب من أقدم الكتب التي تناولت علم التصوف بمصطلحاته ورجاله. وقام المؤلف بوصف طريقة كل واحد من أهل الطريقة الذين ذكرهم. والكتاب يجمع صفتين في مصنف واحد؛ الصفة الأولى نظرية وهي صفة النقد والصفة الثانية هي صفة الصوفي الذي دخل في القوم وعرف مواجيدهم وذاق أحوالهم وثقافتهم.

30. شعرية الخطاب الصوفي: الرمز الخمري عند ابن الفارض نموذجاً، محمد يعيش، تقلم د. محمد السرغيني، سايس-فاس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 1، 2003، 386 ص.

قسم المؤلف بحثه إلى بابين: يناقش في الأول اللغة والرمز في الأدب والتصوف، أما الباب الثاني فتناول فيه ابن الفارض ورمزية الخمرة. وقد حاول الباحث أن يتتبع ذلك منذ عهد اليونان إلى ما آل إليه الأمر عند الغربيين المعاصرين.

31. نظرات في التصوف الإسلامي، محمد رضا بشير القهوجي، دمشق، بيروت: دار الكلم الطيب، ط1، 2004، 236 ص.

عالج الكتاب معنى التصوف وحقيقته وأهميته، وتحدث عن أسس التصوف ومواقف العلماء منهن والمنهج التربوي للمريد السالك مع التعريف ببعض المصطلحات الصوفية، ثم تحدث عن المقامات الصوفية. وقدم لغة موجزة عن الطرق الصوفية. حاول الباحث في دراسته هذه أن يبرز أهمية تركية النفس وفق شريعة الله وهدى رسوله صلى الله عليه وسلم، مؤكداً على أن هذه التزكية يمكنها تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة.

32. معلمة التصوف الإسلامي: التصوف المغربي من خلال رجالاته، عبد العزيز بن عبد الله، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ، ثلاثة أجزاء، ط1، 2001، 287 ص.

أبرز المؤلف -عضو أكاديمية المملكة المغربية والجامع العربية والمجمع الهندي- في الجزء الأول خواص ومميزات التصوف المغربي وحاول في الجزء الثاني أن يترجم لرجالات التصوف المغربي، مبيناً أن الأداة هم أول سلالة نبوية من صوفية المغرب ثم خصص المبحث الثاني لبيان أن القرن السادس الهجري كان منطلق الفكر الصوفي، وترجم لبعض رجالات المرحلة، واستمر في عرض نماذج من هؤلاء الأعلام الصوفيين

إلى حدود القرن الحادي عشر الهجري. أما الجزء الثالث فقد تناول فيه المؤلف مظاهر آثار التصوف المغربي في الفكر الصوفي المشرقي.

### 33. التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي (القرنان 6-7هـ / 12-13م):

مساهمة في دراسة ثنائية الحكم والدين في النسق المغربي الوسيط، محمد الشريف، الرابط: منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، رقم 8، ط1، 2004، 104ص.

أصل هذا الكتاب فصل من أطروحة جامعية نال بها المؤلف دكتوراة الدولة في التاريخ، وكان موضوعها دراسة وتحقيق كتاب المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، لأبي عبد الله محمد التميمي الفاسي. وقد حاول الباحث أن يبرز أن تغلغل القوة الاجتماعية الدينية في المجتمع كان من شأنه أن يفرز "سلطة رمزية" قادرة على أن تنازع أصحاب "السلطة الفعلية" على النفوذ السياسي، وإدراكاً من الدولة الموحدية بخطر الفقهاء والمرابطين على استقرارها واستمراريتها، فقد فسحت المجال للمتصوفة للاستعانة بهم من أجل توطيد ركائز السلطة مع وضعهم تحت المراقبة وتنظيمهم أيضاً بشكل يسمح باحتوائهم وضبطهم والتحكم فيهم.

### 34. مشايخ الصوفية: الانحراف التربوي والفساد العقدي: عبد السلام ياسين

أستاذاً ومرشداً. أبو عبد الرحمن ذو الغفار، تقلد الشيخ المحدث أبي أوبس محمد بوخيزة الحسن، ط1، الرابط: مطابع طوب بريس، 2004، 135ص

أبرز المؤلف أن الهدف من هذا البحث هو بيان استقلالية مذهب الصوفية عن غيره من المذاهب، وتوضيح خصائصه التربوية ومميزاته العقدية، التي تفضله عن باقي المذاهب، بل الأديان بما فيها دين الإسلام. والجانب العقدي -وهو قطب الرحى في هذا البحث- حاول المؤلف أن يوضح كذلك أن الغاية من هذا البحث هي معرفة مدى صلة الأستاذ عبد السلام ياسين (مؤسس جماعة العدل والإحسان بالمغرب، وهي



جماعة صوفية) بعقيدة المتصوفة الغلاة من خلال تمجيدهم لهم وتعظيمهم والدفاع عنهم ونصرهم في كتبه خاصة "الإسلام بين الدعوة والدولة" و"الإسلام غدا" و"الإحسان".

35. رسالة البيان والبيان في أن الصوفية مذهبها السنة والقرآن، سيدي المختار بن أحمد فال العلوي التجاني الشنقيطي، ضبطه وصححه وخرّج آياته وأحاديثه مرسي محمد علي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002م، 110ص. يهدف الكاتب في هذه الرسالة المختصرة أن يبين فيها الفرق بين البدعة السيئة والسنة الحسنة، ومبادئ التصوف، وأسانيد طرق الصوفية وأسلوب عمنهم وسلوكهم في اتباعهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع أحوالهم والرد على من سبهم بـ"غزاة الدين تحت ثوب الدعوة إلى التوحيد وهم بقية الخوارج" وغير ذلك من الموضوعات، وقد رتبها على واحد وثلاثين فصلاً.

36. الصوفي والآخر: دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، عبد السلام الغرميني، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع، ط1، 2000م، 191ص. أبرز المؤلف أن الحديث عن التصوف الإسلامي لا يمكن حسم الكلام فيه بسبب مجموعة من الإشكالات المرتبطة به، أولها أن تناول الناس لحقائق التدّين نظرياً وعملياً ليست إلا مقاربات تعبّر عن وجهات نظر، لم يستطع أحد من المفكرين الأعلام في تاريخ الفكر الإسلامي أن يزعم امتلاك الحقيقة الدينية ونفيها عن غيره. كما أن التصوف يعتبر بعضاً من الفكر والتأمل وبعضاً من الطموح نحو المطلق. يبدو أن التصوف لم يتقعد ليكون علماً مستقراً كما هو الحال بالنسبة للعلوم الإسلامية الأخرى. وغاية الباحث في دراسته أن يبين العلاقة القائمة بين الفكر الصوفي في الإسلام وبين كبريات الشرائع الفكرية ورصد التقاطعات والمفارقات والتماثلات

بينها وبينه، خاصة علاقة التصوف بالاعتزال والفكر الفقهي الأصولي والتشيع والسياسة.

37. مطلب الفوز والفلاح في آداب طريق أهل الفضل والصلاح، عيسى بن محمد الرّاسي البطوثي، دراسة وتحقيق د. حسن الفكيكي، الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، ط1، د.ت.، 170ص.

تناول المؤلف ما يتعلق بالثقافة الدينية بالريف الشرقي، وتقدم عدد من رجاله الصوفيين والمدرسين والعلمين. أما المحقق فكان هدفه من إخراج هذا الكتاب هو رد الاعتبار لثقافة الأطراف ولدور التصوف في شد لحمة المجتمع، وحسن السلوك، على مستوى الفرد. وهو إلى جانب ذلك يعتبر وثيقة تاريخية وشهادة مجتمعية.

38. الصوفية في الشعر المغربي المعاصر: المفاهيم والتجليات، محمد بنعمارة، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع، ط1، 2000م، 351ص.

يهدف الكاتب إلى إثبات وجود الإشارة الصوفية في ثابا الوجود الشعري للعبارة، للتأكيد على صلة الشعر المغربي المعاصر بالمرجعية الصوفية، وقد اقتضت طبيعة الدراسة أن يتناولها المؤلف من خلال باين عريضين. اشتمل الباب الأول على سيرة الاختلاف والتنوع؛ وتناول دوافع الاختلاف ومنطلقاته وأسسها. أما الباب الثاني فدرس فيه المؤلف التجليات الصوفية التي تملأ متون الشعر المغربي المعاصر، وركز على التجليات القرآنية والتجليات العددية والتجليات الحروفية وتجليات اللفظ الصوفي.

39. السفينة القادرية، عبد القادر الجيلاني الحسني، تحقيق عبد الجليل عبد السلام، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002، 256ص.

يحتوي الكتاب على ثلاثة كتب؛ أولها غبطة الناظر في ترجمة الشيخ عبدالقادر، للإمام شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، وثانيها شرح الصلاة الصغرى وتسع

صلوات أخرى للجيلاني، تأليف محمد بن أحمد المنلا، وثالثها شرح حزب الوسيلة للجيلاني، تأليف محمد الأمين الكيلاني.

40. قراءة صوفية لإنجيل يوحنا، إعداد مظهر الملوحى [وآخرون]، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، 2004، 452ص.

الكتاب عبارة عن دراسة للتراث الروحي المسيحي، ومحاولة فهم إنجيل يوحنا فهماً صوفياً، والكتاب قسماً؛ الأول يعرض الرموز المصطلحات الصوفية في إنجيل يوحنا، والثاني شرح للإنجيل.

41. الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى، عبد الباري محمد داود، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1997، 527ص.

يتناول الكتاب الفناء في العقائد الهندية القديمة، وفي الفكر اليوناني والعقيدتين اليهودية والمسيحية، مقارناً مع الفناء عن الصوفية، وخصائص الحياة الروحية عند الأنبياء والصحابة والتابعين.

42. رسائل من التراث الصوفي في لبس الخرقة، تحقيق إحسان ذنون الثامري، محمد عبدالله القدحات، عمان: دار الرازي، 2002، 313ص.

تشكل رسائل هذا الكتاب رؤية تاريخية لموضوع الخرقة الصوفية، وتقاليدها، وما طرأ على معانيها الأخلاقية والسلوكية، والتطور التاريخي على معانيها.

43. الدلالة النورانية للطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية، حسني حسن الشريف، عمان: دار الإيمان، 1998، 255ص.

الكتاب خمسة أبواب؛ الأول تعريف بالتصوف وأهميته، والثاني المفهوم الصحيح للسنّة والبدعة، والثالث التوسل، والرابع النبي صلى الله عليه وسلم، والخامس عن الخلوة والصحة.

44. الموسوعة الصوفية، عبدالغني الحفني، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2003، 1038 ص.

الموسوعة قسمان؛ الأول أعلام التصوف والناقدین عليه، وتضم 334 علماً. والثاني معجم لغة الصوفية واصطلاحاتهم، فقد ضمت 979 مصطلحاً. والموسوعة بقسميها خلاصة الفكر الصوفي، ما له وما عليه.

45. التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999، 412 ص.

المؤلف إنجليزي الأصل أمريكي الجنسية، وهدفه دراسة أثر "التجربة الصوفية" بوصفه فيلسوفاً وليس متصوفاً. ويناقش الكاتب وحدة الوجود، الثنائية، الواحدية، والتصوف والمنطق، والتصوف واللغة، والتصوف والخلود، ونظرية التصوف والأخلاق والدين.

46. التصوف الإسلامي: حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري، عزمي طه السيد أحمد، ط2، عمان: المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، 2004، 216 ص.

يهدف الكتاب إلى إيضاح حقيقة التصوف الإسلامي وبيان نشأته وتطوره وأبرز أعلامه، وما تعرض له في مساره التاريخي من إيجابيات وسلبيات. ويدعو إلى تنقية التصوف مما علق به من شوائب غريبة عن الإسلام، حتى يتمكن من أداء دوره المرتقب في المشروع النهضة الحضاري للأمة.

## الأخلاق والسير في مداواة النفوس

لابن حزم الظاهري<sup>1</sup>

أبي الفداء سامي التوي<sup>2</sup>

كتاب "الأخلاق والسير في مداواة النفوس" كتابٌ صغير الحجم، غني المادة، ثمين القيمة، بثَّ فيه ابن حزم الظاهري من خلاصة تجربته في الحياة ونحوه بالناس بعد طول معاناة معهم وبهم، صاغه في عبارات بليغة حكيمة، وجيزة، يسهل حفظها، وتستوقف الذهن لتأملها، تتعلق بالعقل والعلم والحكمة وأخلاق الناس وطباعهم، وكوامن النفس ودوافعها، وأهواء الناس وأحوالهم.

وإنه ل يبدو للمتأمل أن ابن حزم كتب هذا الكتاب في أعريات حياته بعد أن استخلص من تجاربه عبر الأيام وعِظَمَت الدَّهر، وأطاف بروحه في عوالم من الحكمة فعزَّفت نفسه عن الدنيا وتاقت إلى لقاء الله.<sup>3</sup>

افتتح ابن حزم كتابه بقوله:

"... فإني جَمَعْتُ في كتابي هذا معاني كثيرة أفادنيها وأحب التمييز تعالى، بمرور الأيام وتعاقب الأحوال، بما منحني عز وجل من التهميم بتصاريف الزمان والإشراف

---

<sup>1</sup> هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب، الفارسي، الأندلسي، القرطبي، الظاهري، أبو محمد، المعروف بابن حزم الظاهري (384م/994م - 456م/1064م)

فقيه (ظاهري المذهب)، أدب، أصولي، محدث، حافظ، متكلم، مشارك في التاريخ والأنساب والنحو واللفظ والشعر والطب والمنطق والفلسفة وغيرها. ولد بقرطبة، وكانت له ولأبيه من قبله رئاسة الوزارة وتدير المملكة. روى عن ابنه الفضل أنه اجتمعت عنده من تأليف أبيه نحو 400 (أربعمائة) مجلد، في نحو 80.000 (ثمانين ألف) ورقة. وكان يقال: "لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان.

من آثاره: «الإحكام في أصول الأحكام»، «جمهرة أنساب العرب»، «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، «المحلى بالآثار في شرح المحلى باختصار»، ...

وقد نشرت مجموعات من مؤلفات تحت أسماء: «وسائل ابن حزم الأندلسي»، وتضم 17 رسالة له، «خمس رسائل في جوامع السيرة»، «الوسائل الخمس»، «جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى»، ...

<sup>2</sup> باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكيب التراث [samy\\_amz@hotmail.com](mailto:samy_amz@hotmail.com)

<sup>3</sup> مستفاد من مقدمة الأستاذ عبد الرحمن عثمان لتحقيق الكتاب.

على أحواله حتى أنفقتُ في ذلك أكثر عمري وآثرتُ تقيد ذلك بالمطالعة له والفكرة فيه على جميع اللذات التي تميل إليها أكثر النفوس ...<sup>4</sup>

ويدور أول فصول الكتاب: "مداواة النفوس وإصلاح الأخلاق الذميمة" حول فضل العقل والمعرفة على سائر اللذات وأن الناس يدورون حول مطلب رئيس هو دَفْعُ الهَمِّ وطلب السَّعادة، وهو ما لا يتحصل إلا بالعمل لله تعالى.

ومن كلماته الحكيمة في هذا الفصل قوله: "لا تبذل نفسك إلا فيما هو أولى منها، وليس ذلك إلا في ذات الله عز وجل"<sup>5</sup>، وقوله: "بإذل نفسه في عَرَضِ دنيا كبائع الياقوت بالخصا"<sup>6</sup> ثم تحدث عن (باب عظيم من أبواب العقل والراحة) هو أن لا يلقي المرء بالاً لكلام الناس وإنما يجعل همه ربه، فلا يبلغ أحد رضاء الناس أبداً.

ثم عقد فصلاً في (العلم) تحدث فيه عن فضل العلم وفائدته، وضرورة الاهتمام بأعلى العلوم قبل أدناها، ونشر العلم عند أهله، وعدم البخل به، وأهمية أن يختار طالب العلم ما يناسب ميوله. ومن حكيمة قوله في هذا الفصل: "نشر العلم عند مَنْ ليس من أهله مُفسدٌ لهم، كإطعامك العسل والحلواء مَنْ به احتراق وخُمس، وكتشميمك المسك لمن به صداع من احتدام الصفراء"<sup>7</sup>، وقوله: "لا آفة على العلوم وأهلها أضر من الدخلاء فيها وهم من غير أهلها، فلهم يجهلون ويظنون أنهم يعلمون، ويُفسدون ويظنون أنهم يصلحون."<sup>8</sup>

ثم عقد فصلاً في (الأخلاق والسير) تحدث فيه في عبارات حكيمة وآراء مُجرّبة تتعلق بأخلاق الناس وطباعهم، ومن بليغ ما قال فيه: "أبلغ في ذمك من مدحك بما ليس فيك، لأنه نبه على نقصك، وأبلغ في مدحك من ذمك بما ليس فيك لأنه نبه

<sup>4</sup> مداواة النفوس: ص 11، 12، تحقيق: عبد الرحمن عثمان .

<sup>5</sup> ص 19.

<sup>6</sup> ص 19.

<sup>7</sup> ص 26.

<sup>8</sup> ص 27.

على فضلك، ولقد انتصر لك من نفسك بذلك، وباستهدافه إلى الإنكار واللائمة"<sup>9</sup>، وقوله: "لو علم الناقص نقصه لكان كاملاً."<sup>10</sup>

ثم في فصل (في الإخوان والصدقة والنصيحة) جاء بعبارة حكيمة ثمينة، منها قوله: "استبغاك من عاتبك، وزهد فيك من استهان بشأنك"<sup>11</sup>، وقوله: "لا تصاهر إلى صديق ولا تباهه، فما رأينا هذين العاملين إلا سبباً للقطعة، وإن ظن أهل الجهل أن فيهما تأكيداً للصلة فليس كذلك، لأن هذين العقدين داعيان كل واحد إلى طلب حظ نفسه، والمؤثرون على أنفسهم قليل جداً."<sup>12</sup>

وفي نظرة فلسفية تجريدية يؤكد حديث ابن حزم في الفصل التالي (في أنواع المحبة) على كون المحبة كلها (بكافة أنواعها: محبة الله، ومحبة الأب والابن والقرابة والصديق والسلطان وذات القرائن، ومحبة المحسن والمأمول والمعشوق) من جنس واحد، ومحمي بعيداً في تقرير ذلك وتوكيده، ثم يتحدث عن البغض والغيرة ودرجات المحبة.

ثم يعض ابن حزم في كتابه ليعالج كيفية مداواة المرء الأخلاق الفاسدة.

والحق أن الكتاب -على صغر حجمه حمل مع الأفكار والخواطر والتجارب والفوائد الكثير المتعلق بالنفس والأخلاق، والناس ومعاملتهم وطباعهم، "يشع من حلاوة معانيه وسلاسة ديباجته وتقارب مقاطعه، واضح ميسر، يتميز أسلوبه بالصفاء والرقّة، أطال فيه ابن حزم الوقوف وأمعن النظر في نفوس البشر، راح يتغلغل ببصيرته في خفائها، ويسري بفكره في ثناياها، يدخل بحسّه من خالجة إلى خالجة، ويخلص من كل بظاهرة ونتيجة، ويكشف من أعماقها عن داء ثم دواء، فيدع لكل وصفاً ويوجزه."<sup>13</sup>

<sup>9</sup> ص 38 : 39.

<sup>10</sup> ص 39.

<sup>11</sup> ص 40.

<sup>12</sup> ص 54.

<sup>13</sup> مقدمة تحقيق عبد الرحمن عثمان للكتاب ص 7، 8.

وفي الكتاب من الأقوال ما يعكس حال الناس في عصره، وفي بلاد الأندلس خاصة، وفيه أيضاً من الألفاظ والعبارات والأساليب ما يعكس لغة عصره، وهو ما يفيد منه دارسي اللغة وتطورها، وقيل ذلك فإن ما فيه من معلومات ضافية متعلقة بالنفس وطبائع الناس والأخلاق ومعاملة الصديق والحاقد والعدو الشيء الكثير إلى يفيد المهتم بهذا المنحى من الدراسات، كما أن فيه من الحديث عن فوائد التعليم وقواعده وأصوله ومراعاة المتعلم لاستعداده وحاله ومراعاة المعلم للمتعلم وميوله عبارات وشذرات وحيزة لكنها هامة ومفيدة.

وقد ضمن ابن حزم شيئاً من سيرته الذاتية قد لا يجدها الباحث في غيره<sup>14</sup>، كما ضمنه بعضاً من شعره<sup>15</sup>، وهو ما يفيد المهتمين بدراسة ابن حزم.

ولقد وقع الخلاف في اسم الكتاب على صور عدة هي: "الأخلاق والسير" و"الأخلاق والسير في مداواة النفوس" و"رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل" و"مداواة النفوس"، والأول ما سماه به القدماء، ولعل الثاني تمام الاسم الأول، وانبئ على هذا الخلاف اختلاف اسم الكتاب ففي طبعاته المختلفة التي صدر بها، فقد نشره د. إحسان عباس ضم باسم (رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل) ضمن مجموعة: "رسائل ابن حزم الأندلسي"، الذي طبع بمكتبة الخانجي بالقاهرة، ومكتبة المثنى، بغداد فكان هو ثامن هذه الرسائل، وشغل الصفحات (1/ 115: 173)، حققها وعلق عليها وقدم لها د. إحسان رشيد عباس (كلية الخرطوم الجامعية)، كما طبع باسم "رسالة في مداواة النفوس"، ضمن مجموعة "رسائل ابن حزم الأندلسي" بتحقيق: إحسان عباس، طبع المؤسسة العربية للدراسات

<sup>14</sup> أشار ابن حزم ص 92 : 93 إلى سبب ما يعتريه من حدة في اللفظ والمعبارة، وأن سبب ذلك مَرَضِيّ، وهو ما لا نعلمه صرح به في غير هذا الكتاب.

وانظر أيضاً تعليق طاهر الجزائري في توجيه النظر 1 / 103.

<sup>15</sup> ص 69 : 70.



والنشر، بيروت، عام 1983، والتي صدرت في أربعة مجلد، كان كتابنا هذا ثاني رسائله، في الجزء الأول منه.

كما طبع باسم "الأخلاق والسير في مداواة النفوس" بمطبعة السعادة بالقاهرة، 1921، في 106 صفحة<sup>16</sup>، وحققه عبد الرحمن محمد عثمان مقابلاً على ثلاثة طبعات قديمة، ليصدر عن المكتبة السلفية بالمدينة المنورة في 127 صفحة (وقع فيه النص بين صفحتي 11، 127). وللكتاب نسخة إلكترونية بعنوان "الأخلاق والسير في مداواة النفوس" ضمن أسطوانة (مكتبة البيت المسلم) للتراث، عن طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت. كما نشره مع ترجمة فرنسية: لندي توميش.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> عابدة نصير : الكتب التي نشرت في مصر 1900 : 1925 ص 109 رقم 2 / 2102

<sup>17</sup> حمادة، محمد ماهر المصادر العربية والعربية، ص 90 .

## فعاليات قادمة ينظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن ومصر

ينظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي المؤتمرات التالية في الأردن ومصر:

1. "واقع الأسرة في المجتمع: تشخيص للمشكلات واستكشاف لسياسات المواجهة" 26-28 سبتمبر 2004 بالاشتراك مع كلية الآداب - جامعة عين شمس.
2. ندوة نقد متن الحديث النبوي الشريف 2-3 أكتوبر 2004 بالتعاون مع جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث - الأردن.
3. مؤتمر آفاق الإصلاح التربوي في مصر 2-3 أكتوبر 2004 بالاشتراك مع كلية التربية - جامعة المنصورة.
4. ندوة مراجعات في الرؤى التجديدية لموضوع المرأة (نحو نموذج إسلامي حضاري) 21-22 نوفمبر 2004 بالاشتراك مع مركز حوار الحضارات - جامعة القاهرة.
5. مؤتمر "الأمة وأزمة الثقافة والتنمية" 6-8 ديسمبر 2004 بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية ومركز الحضارة للعلوم السياسية.
6. مؤتمر "التعليم الجامعي العربي: آفاق الإصلاح والتطوير" 18-19 ديسمبر 2004 بالاشتراك مع مركز تطوير التعليم الجامعي - جامعة عين شمس.

## "تهذيب الأخلاق" المُتَسَوِّبُ لَعَدِيَّ بْنِ يَحْيَى وَابْنِ عَرَبِيٍّ وَالْجَاهِظِ

أبي الفداء سَامِي التُّونِي

"علم الأخلاق" فَرْعٌ من الفلسفة، يبحث في المقاييس التي يُمَيِّزُهَا بين الخير والشر في سلوك الإنسان، وقد اهتم الفلاسفة المسلمون بعلم الأخلاق وعَرَفُوهُ بأنه: علم بالفضائل وكيفية اقتنائها لتتحلى النفس بها وبالذائل وكيفية تَوَقُّفِهَا لِتَتَخَلَّى عَنْهَا. وهو من العلوم التي تأثر الفلاسفة المسلمون فيها بالفلسفة اليونانية القديمة (الإغريقية) منذ بدأت حركة الترجمة إبان العصر العباسي، وكانت المباحث الأخلاقية قبل ذلك شذرات ومجموعات من الحِكَمِ والأمثال والوصايا والمواعظ التي لا تجمعها نظرية عامة.

ومن أشهر المفكرين المسلمين الذين عُنُوا بالتصنيف في علم الأخلاق على أساس منهجي: ابن مسكويه، والغزالي، والطُّوسِي، والفارابي، وابن رشد، وإخوان الصفا. ومن الكتب المولفة في ذلك: "أخلاق الأبرار والنجاة من الأشرار" للغزالي و"الأخلاق" لعضد الدين الإيجي.

وكتاب "تهذيب الأخلاق" هو أحد المؤلفات في هذا العلم، وهو يبحث بأسلوب فلسفي عقلي الطريقة إلى سُمُو الأخلاق، وذلك من خلال أربعة فصول<sup>1</sup>، سُبِقَتْ

<sup>1</sup> تقسم الكتاب إلى فصول من صنيع محققه إبراهيم محمد .

بمقدمة. تحدثت المقدمة<sup>2</sup> عن أهمية الأخلاق فهي التي تَمَيِّزُ بها جنسُ الإنسان، ثم ذكرت خطة الكتاب.

والفصل الأول<sup>3</sup> في تعريف الأخلاق، وأقسامها، وتأثيرها بالنفوس: عَرَّفَ فيه "الخلُقَ"، وبين أن بعض الأخلاق تكون في بعض الناس غريزة وطبعاً وفي بعضهم لا تكون إلا بترويض النفس والاجتهاد في تدريبها كالسخاء والشجاعة والحلم والعفة والعدل ...، وتحدث عن قُوَى النفس الثلاثة (النفس الشهوانية، والنفس الغضبية، والنفس الناطقة). ويدور الفصل الثاني<sup>4</sup> حول أنواع الأخلاق، وأقسامها، وبيان المُسْتَحْسَن منها والمُسْتَحَبِّ اعتياده ويُعَدُّ فضائل، وما المُسْتَقْبَح منها المكروه ويُعَدُّ نقائص ومعايب.

وقد قَسَمَ هذا الفصل -تبعاً لأنواع الأخلاق- ثلاثة أقسام:

- الأول: الأخلاق الفاضلة<sup>5</sup>: ذكر فيه واحداً وعشرين خُلُقاً (العفة، القناعة، التَّصَوُّن، الحلم، الوقار، الحياء، الوَدَّ، الرحمة، الوفاء، الأمانة، كتمان السرِّ، التواضع، البشر، صدق اللُّهجة، سلامة النية، السَّخَاء، الشجاعة، المُتَنَافَسَة، الصبر عند الشدائد، عِظَمُ الهِمَّة، العدل)؛ عَرَّفَ كل خُلُقٍ منها، وذَكَرَ فَضْلَهُ، وَبَيَّنَ ما يَنَاسِبُ الخاصَّة منها وما يَنَاسِبُ العامَّة، بإيجاز.

- الثاني: الأخلاق الرَّدِيَّة<sup>6</sup>: ذكر ثلاثاً وعشرين خُلُقاً (الفُجُور، الشرَّ، التبذل، السفه، الخرق، القحَّة، العِشْق، القساوة، القَدْر، الخيانة، إفشاء السر، النميمة، الكبر، البُؤْس، الكذب، الحُبْث، الحقد، البُخْل، الجُبْن، الحسد، الجَزَع، صِغَرُ الهِمَّة، الجَوْر)، عَرَّفَ كلا منها، وَبَيَّنَ قُبْحَهُ بعبارة وجيزة.

<sup>2</sup> ص 10 : 12.

<sup>3</sup> ص 12 : 21.

<sup>4</sup> ص 21 : 37.

<sup>5</sup> ص 21 : 28.

<sup>6</sup> ص 28 : 34.

- الثالث: أخلاق تحمل أمرين<sup>7</sup>: تحدث في عن أربعة أخلاق هي في بعض الناس فضيلة وفي بعضهم رذيلة (حُبُّ الكرامة، حُبُّ الزَّيْنَةِ، المَجَازاة على المَذْح، الزهد). أما الفصل الثالث<sup>8</sup>: في وصف الطريقة إلى السمو بالأخلاق: ذكر فيه أنه من الصعب أن يجتمع الأخلاق الفاضلة في شخص واحد، كما أنه قلما يوجد إنسان يخلو من جميع الأخلاق المذمومة، وأن الناس إما يتفاضلون بالأخلاق لا بالأموال، وقد أرجع سبب اختلاف الناس في الأخلاق إلى سبيل تعاملهم مع قوى النفس الثلاثة، ومن هنا أدار الحديث حول كيفية السمو بالأخلاق من هذا السبيل بتطويع قوى النفس والسيطرة عليها، وساق شيئا من التفصيل في هذا الصدد.

وفي الفصل الأخير<sup>9</sup>: تحدث عن وصف الإنسان الجامع لحاسن الأخلاق، وقد جمع أوصافه في ثلاثة عشر خُلُقاً: التفقد لجميع معاييه، والقراءة والإحاطة، والاقتصار في الشهوات، ومُفارقة الشهوات الرديئة وهَجْر اللذات الدنيئة، والتعود على الكرم، والزهد في المال، وحُسْن التصرف فيه، وترك الغضب، ومحبة الناس والتودد إليهم، وحُبِّ الخير وإلفه، وترك القبيح من الأعمال ظاهراً وباطناً، واجتناب العيوب بالكلية، وكره التملق، وهنا تتحقق الثمرة المنشودة، وهي ما خُتِمَ بها الكتاب إذ قال مؤلفه:

”إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ، وَتَوَفَّرَ عَلَى اقْتِنَاءِ الْفَضَائِلِ، وَأَلْزَمَ نَفْسَهُ التَّخَلُّقَ بِالْحَاسِنِ، وَلَمْ يَرْضَ مِنْ مَنَقِبَةٍ إِلَّا بِغَايَتِهَا، وَلَمْ يَقِفْ عَنْ فَضِيلَةٍ إِلَّا وَطَلَبَ الزِّيَادَةَ عَلَيْهَا، وَاجْتَهَدَ فِيمَا يَحْسُنُ سِيَاسَةَ نَفْسِهِ عَاجِلاً وَيُقِي لِه الذِّكْرَ الْجَمِيلَ أَجْلاً لَمْ يَلِثْ أَنْ يَلْغُ الْغَايَةُ مِنَ التَّمَامِ، وَيَرْتَقِيَ إِلَى النِّهَايَةِ مِنَ الْكَمَالِ فَيَحْزُزُ السَّعَادَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ وَالرَّئَاسَةَ الْحَقِيقِيَّةَ، وَيُقِي لِه حُسْنَ النِّشَاءِ مُوْبِداً، وَجَمِيلَ الذِّكْرِ خُلُداً...“<sup>10</sup>

والحق أن الكتاب بحث فلسفي محض لا يمت للفكر الإسلامي وأصوله بصلة، إلا أن تكون مجرد اللغة التي كُتِبَ بها، وهي العربية، فمنطلق المؤلف وأصوله وقواعده وفكره

<sup>7</sup> ص 35 : 37.

<sup>8</sup> ص 37 : 49.

<sup>9</sup> ص 49 : 61.

<sup>10</sup> ص 61.

مغاير تماماً فلم يستمد مقاييسه من الكتاب والسنة، بل لم ترد في الكتاب آية أو حديث أو أثر واحد، بل ربما صعب إيجاد لفظ الجلالة فيه ولو مرة واحدة، وغايته التي ينص عليها من التماس محاسن الأخلاق تحقيق السؤدد وحسن الذكر والثناء الجميل بخلاف الفكر الإسلامي الذي يربط هذا بطاعة الله ورسوله والتماس رضاها، فالكتاب يعبر عن فكر صاحبه - لا الفكر الإسلامي - شأنه شأن كتب فلسفة الأخلاق التي استمدت أصولها من الفكر الوثني الإغريقي.<sup>11</sup>

وقد طُبع الكتاب في مصر قديماً منسوباً إلى عدي بن يحيى<sup>12</sup>، كما نُشر أيضاً باسم محيي الدين ابن عربي في مجلة الأجمع العلمي العربي<sup>(13)</sup>، ثم نشره محمد كُرد علي بدمشق سنة 1342هـ/1924م منسوباً إلى الجاحظ معتمداً على نسخة خطية بخزانة الأجمع العلمي العربي بدمشق ضمن مجموع، كتبه بخط جميل يوسف معتوق الخواجا، تاج الدين، البعلبكي في أواخر 1047/6هـ، وعن هذه الطبعة أعاد نشره (أبو حذيفة) إبراهيم بن محمد بدار الصحابة للتراث بطنطا (مصر)، 1410هـ/1989م، في 64 صفحة، من القطع المتوسط (وقع النص فيها بين صفحتي 10، 61).

والكتاب بحاجة إلى تحقيق مؤلفه فأسلوبه بعيد كل البعد عن أسلوب الجاحظ وبيانه، كما يستبعد أن يكون لأي حامد الغزالي وأمثاله، فأسلوبه فلسفي كلامي مجرد. على أن القارئ المتخصص يطلع فيه على مسلك الفلاسفة في الحضارة الإسلامية في نظرهم للأخلاق وأهميتها وطرق معالجتها، وما كانوا يستحبون منها وما يغيضون، على أن ذلك ينبغي أن يكون معزول عن الدراسات المتعلقة بالفكر الإسلامي.

<sup>11</sup> ومن هنا ارتفعت أصوات مفكرين معاصرين بحاجة الأمة إلى الأخلاق لا فلسفة الأخلاق.

<sup>12</sup> انظر: طرأزي: تاريخ الصحافة العربية 68 / 1

<sup>13</sup> 4 / 346 أ (مقدمة تحقيق الكتاب ط. مكتبة الصحابة، ص 7)

## مَكَارِمُ الْأَخْلَاقِ

لَا بِن أَبِي الدُّنْيَا<sup>1</sup>

(208هـ/823م - 281هـ/894م)

### أبي الفداء سَامِي التُّونِي

حَثَّ الإسلامُ على مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وكثرت النصوص في القرآن الكريم والسنة النبوية في تأكيد ذلك، ومن هنا كثُرَت البحوثُ في التراث الإسلامي المتعلقة بمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ، كما أُفردت لها مؤلفات<sup>2</sup> أو بعضها أو لأحدها، ومن هذه المؤلفات التي اختصت بأبرز هذه المكارم كتاب ابن أبي الدنيا "مَكَارِمُ الْأَخْلَاقِ".

يُروى كتاب "مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ" لابن أبي الدنيا عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين والعلماء والحكماء والأدباء منشوراً ومنظوماً النصوص المتعلقة بعشرة من أبرز مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ. وقد بتّى ابن أبي الدنيا كتابه على قولٍ منسوب إلى أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنها قالت:

---

<sup>1</sup> مر: عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان، القرشي، الأموي مولا هم، البغدادي، أبو بكر، المعروف بابن أبي الدنيا (208هـ/823م - 281هـ/894م): حافظ للحديث، مُكثر من التصنيف. أدب الخليفة المعتضد العباسي في حياته، ثم أدب ابنه المكتفي. من آثاره: «الفرج بعد الشدة»، «مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ»، «ذم الملاحية»، «اليقين»، «الشكر»، «تروى الضيف»، «العقل وفضله»، «قصر الأمل»، ... وغير ذلك كثير.

<sup>2</sup> من المؤلفات في "مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ" في التراث الإسلامي «مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ» لكل من: الخرائطي، وابن لال، وابن أبي الدنيا، والطبراني، وأبي الشيخ الأصبهاني، وعبد الملك بن حبيب، وعلي بن سهل بن العباس، والحسن بن الفضل، الطبرسي، ...

وأيضاً: «نزهة الأحاديث في مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ» لأبي شجاع الديلمي، و«مشكاة الأنوار» لعلي بن الحسن بن الفضل الطبرسي (وهو تميم لكتاب: "مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ" لوالده)، و«آداب ومَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ» لعلي بن أحمد، العلوي أبي القاسم الكوفي، ... على أن أشهر هذه المؤلفات جميعاً كتاب الخرائطي، وهو المراد عند الإطلاق.

"مَكَارِمُ الْأَخْلَاقِ عَشْرَةٌ تَكُونُ فِي الرَّجُلِ وَلَا تَكُونُ فِي ابْنِهِ، وَتَكُونُ فِي ابْنِهِ وَلَا تَكُونُ فِيهِ، وَتَكُونُ فِي السَّيِّدِ وَلَا تَكُونُ فِي عَبْدِهِ، وَتَكُونُ فِي الْعَبْدِ وَلَا تَكُونُ فِي سَيِّدِهِ ... 3"

وقولها رضي الله عنها:

"إِنَّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ عَشْرَةٌ: صِدْقُ الْحَدِيثِ، وَصِدْقُ الْبَأْسِ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، وَإِعْطَاءُ السَّائِلِ، وَمُكَافَأَةُ الصَّنِيعِ، وَصَلَةُ الرَّحِمِ، وَأَدَاءُ الْأَمَانَةِ، وَالتَّذَمُّمُ لِلْحَارِ، وَالتَّذَمُّمُ لِلصَّاحِبِ، وَقِرَى الضَّيْفِ، وَرَأْسُهُنَّ الْحَيَاءُ." 4

وعليه فقد خصص ابن أبي الدنيا كتابه لهذه المكارم العشرة، والتي شكلت فصول

<sup>3</sup> أخرجه ابن أبي الدنيا في "مكارم الأخلاق" (37)، والبيهقي في "شعب الإيمان" (7721 مكرر)، وابن عساكر في "تاريخ دمشق" 61 / 371 : 372 من طريق عبد الرحمن بن زياد بن أنعم عن يزيد بن أبي منصور عن عائشة رضي الله عنها - موقوفاً من قولها.

<sup>4</sup> أخرجه ابن أبي الدنيا في "مكارم الأخلاق" (36) من طريق المراسم بن حبيب عن أبيه عن جده أنه سمع عائشة رضي الله عنها - موقوفاً من قولها. (وقد عناه المتقي الهندي في كنز العمال رقم 8407 لابن النجار - ولم نطلع عليه). وهذا الحديث مروي مرفوعاً، وموقوفاً، كلاهما عن عائشة رضي الله عنها: أما الموقوف فهو المذكور آنفاً، وأما المرفوع فقد أخرجه تمام في فوائده 15 / 102 (1 -) كما في سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني 2 / 153، وابن حبان في الضعفاء 3 / 81، والعقيلي في الضعفاء 3 / 81، والبيهقي في شعب الإيمان (7720، 7721) وابن عساكر في "تاريخ دمشق" 61 / 371 : 372 من رواية الوليد بن الوليد ثابت (أو: ثابت) بن يزيد عن الأزاعي عن الزهري عن عروة سمعت عائشة رضي الله عنها - مرفوعاً.

وفي إسناده الوليد بن الوليد الدمشقي منكر الحديث (ابن حجر : لسان الميزان 6 / 228) وبه أعله البيهقي في "شعب الإيمان" 6 / 138، والألباني في "السلسلة الضعيفة" (رقم 719) وقال: "ضعيف جداً"، وقال ابن حبان عقبه 3 / 81 : "وهذا ما لا أصل له من كلام رسول الله ﷺ".

وأخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق 61 / 360 والحكيم الترمذي (-) كما في الجامع الصغير للسيوطي وفيض القدير للمناوي وكنز العمال رقم 5129، وفي فيض القدير التصريح ببعض الطريق من رواية الوليد بن مسلم عن ثابت بن يزيد عن الأزاعي - به.

قال ابن عساكر عقبه: "كنا قال الوليد بن مسلم، وهو الوليد بن الوليد."

وأخرجه ابن عساكر أيضاً في "تاريخ دمشق" 61 / 371 من رواية أيوب بن محمد الوزان حدثني الوليد بن الوليد عن ثابت بن يزيد عن الأزاعي عن الزهري عن عروة أو غيرة قال سمعت عائشة - فذكره مرفوعاً. وفيه نفس العلة، وهي الوليد بن الوليد.



الكتاب، وهي: الحياء وما جاء من فضله، وصِدْق الحديث، وصِدْق البأس في طاعة الله (وهو الشجاعة في الجهاد)، وصِلَة الرَّحِم، وأداء الأمانة، والتَّذَمُّم للصاحب (وهو حُسْن مصاحبة الصديق)، والتَّذَمُّم للجار (وهو أداء حق الجار)، ومكافأة الصَّنِيع (وهو: حِفْظُ الْمَعْرُوفِ وَالْإِثَابَةِ عَلَيْهِ)، والجود وإعطاء السائل، وقَرَى الضيف (وهي إضافته وإكرامه).<sup>5</sup>

ولم يفتح ابن أبي الدنيا كتابه بخطبة أو مقدمة يبين فيها غرضه من الكتاب، وإنما بدأ الكتاب مباشرة برواية أحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في فضل مكارم الأخلاق ... حتى إذا بلغ الخبرين -المتقدمين- عن أم المؤمنين في قولها في مكارم الأخلاق العشرة عَقَّبَ بقوله:

"وَنَحْنُ ذَاكِرُونَ فِي كِتَابِنَا هَذَا فِي كُلِّ خَصْلَةٍ مِنَ الْخَصَالِ الَّتِي ذَكَرَتْ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ رَضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهَا بَعْضُ مَا انْتَهَى إِلَيْنَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنِ أَصْحَابِهِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ وَأَهْلِ الْفَضْلِ وَالذِّكْرِ مِنَ الْعُلَمَاءِ لِيَزِدَادَ ذُو الْبَصَرِ فِي بَصِيرَتِهِ وَيَتَبَيَّنَ الْمَقْصَرُ عَنْ ذَلِكَ مِنْ طَوْلٍ غَفَلْتَهُ فَيَرْغَبَ فِي الْأَخْلَاقِ الْكَرِيمَةِ وَيُنَافِسَ فِي الْأَفْعَالِ الْجَمِيلَةِ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حِلَّةً لِدِينِهِ وَزِينَةً لِأَوَّلِيَّائِهِ، وَقَدْ كَانَ يُقَالُ: لَيْسَ مِنْ مَخْلُوقٍ كَرِيمٍ وَلَا فِعْلٍ جَمِيلٍ إِلَّا وَقَدْ وَصَلَهُ اللَّهُ بِالْذِّكْرِ."<sup>6</sup>

ثم عاد فاستأنف المرويات في عموم فضل مكارم الأخلاق كما كان يفعل قبل هذه العبارة حتى بلغ أول هذه المكارم وهي الحياء ومنها تابع الحديث في بقية المكارم مكرمة مكرمة. وقد خلا الكتاب من النصوص القرآنية المتعلقة بموضوعه وهكذا فعل في غير ذلك من مؤلفاته كالصمت وقضاء الحوائج وغيرها، وجاءت أخبار الكتاب - وهي نحو خمسمائة رواية<sup>7</sup> - متصفة بالإيجاز.

<sup>5</sup> هذه المكرمة العاشرة غير موجودة في المطبوع من الكتاب، وسيأتي بيان ذلك.

<sup>6</sup> مكارم الأخلاق (رقم 38)

<sup>7</sup> عدة المرويات في كلا الطبعين للكتاب (تحقيق بلبي وتحيق مجدي) واحد، لكن وقع خلاف من بعد الرقم (284) إلى آخر الكتاب بزيادة رقم واحد حيث انتهى بلبي برقم 487 وانتهى مجدي برقم 488، وذلك أن

ولقد سار ابن أبي الدنيا في كتابه سيرته المعهودة في سائر مؤلفاته على نهج أهل الحديث حيث روى سائر الروايات بإسناده، ولم يتدخل بتعليق إلا ما ندر ليضع القارئ في مواجهة النصوص الكفيلة بترسيخ المعنى الذي يريد للقارئ أن يبلغه، ونصومه خليط بين الصحيح والضعيف وغيرهما، فهو لم يتحرر الصحيح من الروايات على قاعدة المحدثين من التخلّص من المعهدة إذا رَووا بالسند.

وقد رَوَى الكتاب عن ابن أبي الدنيا راويته أبو علي: الحسين بن صفوان بن إسحاق بن إبراهيم، البرذُعي (ويقال له أيضاً: البردعي) (- 340هـ / 952م)<sup>8</sup>، وعنه رواه أبو الحسين الدقاق: محمد بن عبد الله بن الحسين، وعن الدقاق رواه أبو طالب: محمد بن علي بن الفتح، الحربي، .. وهكذا.

وللكتاب - فيما نعلم - ثلاثة مخطوطات:

- نسخة مسجد أحمد باشا الجزائر في عكا ضمن مجموع، وعنها مصورة بدار الكتب المصرية رقم (781 - مجاميع)<sup>9</sup>، يقع "مكارم الأخلاق" فيها في الصفحات 383 : 488، فُرِغَ من نسخها في 10/ 589هـ / 12/ 1193م، وقد وقع خطأ في ترتيب بعض أوراقه بفعل مُجلِّد الكتاب.

وقد وقعت في آخر هذه النسخة أوراق باسم (اصطناع المعروف) (تقع بين صفحتي 454 : 488) - أي نحو ثلث المخطوط - تُضَمَّن كثير منه كتاب "قضاء

بلمي جَمَعَ حديثين تحت رقم واحد هو الرقم (284)، وَفَرَّقَهُمَا بحدي فأعطى الآخر منهما رقم 485 فبدأ من هنا الخلاف في الترتيب.

وقد قدرنا هنا مرويات الكتاب بنحو خمسمائة على تقدير المرويات المتعلقة بقرى الضيف والتي لم تثبت في طبعت الكتاب المنشورتين، وسيأتي هنا الحديث عن مشكلة (قرى الضيف).

<sup>8</sup> انظر ترجمته في: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد 8 / 54. (4119)، الذهبي: سير أعلام النبلاء 15 / 442. (252)، ابن العماد: شذرات الذهب 2 / 356، ...

<sup>9</sup> وصف عبد الله مخلص هذا لمجموع في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في عدد 1930/10 (ج 10) ص 577، وكذا وصفها بلمي في المقدمة الإنجليزية لتحقيق "مكارم الأخلاق" لابن أبي الدنيا.

الحواشي" لابن أبي الدنيا ، وقد عدّها المحقق بلمي ملحقاتاً كبيراً ليست من الكتاب، وعارضه الأستاذ عمرو عبد المنعم سليم بأنه من أصل الكتاب.<sup>10</sup>

- مخطوط المكتبة الوطنية ببرلين<sup>11</sup> رقم (5388) (Spr: 910)، وهي نسخة تامة - بخلاف ما صرح به المستشرق ألوارت Ahlwardt<sup>12</sup>، وقد وقع خطأ في ترتيب بعض أوراقها. وناسخه هو جعفر بن أبي الفتح بن أبي الفايز بن محمد بن زوطا البغدادي، وقد فرغ منه في 19/1/604 هـ / 14/8/1207 م.<sup>13</sup> وهذه النسخة خلو من القسم المسمى (اصطناع المعروف).

- نسخة المتحف البريطاني (القسم الشرقي، رقم 7595).<sup>14</sup>

وعن نسختي مسجد الجزائر وبرلين قام المستشرق جيمز أ. بلمي بتحقيق الكتاب، ليصدر عن جمعية المستشرقين الألمانية، ضمن سلسلة "النشر الإسلامية" Bibliotheca Islamica (رقم 25) إصدار: فرانز شتاينر، فيمبادن، سنة 1393 هـ / 1973 م، في 257 صفحة، من القطع المتوسط، وقع النص فيها بين صفحتي (1 : 142)، وألحق به فهراس الأعلام، والآيات، والقوافي. (وإعمال فهرست الأحاديث والآثار مع شديد أهميته)

(وقد أعادت نشر هذه الطبعة مصورة مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، سنة 1410 هـ / 1990 م، بعد استبعاد المقدمة الإنجليزية الهامة للكتاب)

وحققه أيضاً عن نسخة الجزائر: محدي السيد إبراهيم، وصدر عن مكتبة القرآن، القاهرة، سنة 1411 هـ / 1990 م، وعن هذه الطبعة أخذت دار التراث (عمان، الأردن) نسخها الإلكترونية التي ضمنتها أسطوانتيها: "المكتبة الألفية" و"الأجزاء الحديثة"، ...، كما توجد نسخة إلكترونية للكتاب على موقع "الوراق" بالإنترنت.

<sup>10</sup> يأتي تفصيله في هذا البحث فيما بعده.

<sup>11</sup> في مكتبة برلين، القسم الشرقي، الملك الثقافي البروسي.

<sup>12</sup> كما قال المستشرق بلمي في مقدمة تحفي مكارم الأخلاق ص ١٥.

<sup>13</sup> هذا الوصف مستفاد من مقدمة تحقيق المستشرق بلمي للكتاب.

<sup>14</sup> انظر: المستشرقون: دائرة المعارف الإسلامية 1/199.

وللشيخ أحمد بن مُحَمَّد بن الصديق الغماري اختصار مكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا (لم يتمه).<sup>15</sup>

وثمة إشكال في طبعي الكتاب فإن القسم الموجود بآخر نسخة الجزائر والمسمى (اصطناع المعروف) -الذي يمثل نحو ثلث المخطوط- لم يُنشر في أي منهما، فقد استبعده بلمي وعلل ذلك بأنه ملحق كبير ليس من أصل الكتاب، ودلل على ذلك بأنه لا يوجد في نسخة المُتَحَف البريطاني، وهو أمر غير كاف للحزم بدعواه إذ نسخة الجزائر أقدم من نسخة برلين، كما أن احتتام النسخة -وهي نهاية صفحات (اصطناع المعروف) أيضا -بعبارة الناسخ والتي قال فيها: "هذا آخر كتاب مكارم الأخلاق..."<sup>(16)</sup> يقف حائلا دون ذلك أيضاً.

أما الأستاذ عمرو عبد المنعم<sup>17</sup> الذي تأسف على عدم طبع (اصطناع المعروف) في أي من طبعات الكتاب فقد جزم بأنها من أصل الكتاب ودلل على ذلك بمقارنة عقدها بينه وبين كتاب "قضاء الحوائج" استند فيها إلى اختلافهما في أسماء الأبواب وترتيب بعض الروايات وبعض ألفاظ الأخبار أيضا وزيادات تفرد بها كلا منهما عن الآخر وتساءل: "... ثم ما يمنع أن يكون الحافظ ابن أبي الدنيا قد صَنَّفَ كتاب مكارم الأخلاق ثم أخذ الجزء الأخير منه فجعله جزءاً أو كتاباً مستقلاً فهذه طريقته في كثير من كتبه."

والحق أننا لا نجد الأمر محسوماً، فإنا -وإن كنا لا نخالف الأخير في احتمال صحة هذه الفرضية- نلفت النظر إلى أمر غفل عنه، هو أن الكتاب قد ربطه مؤلفه بعشر خصال هي مكارم الأخلاق في رواية أم المؤمنين، وقد التزم المؤلف بذلك جيّداً في سياق الكتاب، فلا نجد مكاناً وفق هذا المنهج لـ "اصطناع المعروف".

<sup>15</sup> ذكره الغماري في: توجيه الأنظار ص 116، إزالة الخطر ص 161

<sup>16</sup> بلمي: مقدمة تحقيق للكتاب ص يد.

<sup>17</sup> مقدمة تحقيق عمرو عبد المنعم لكتاب قضاء الحوائج ص 16 : 17، وانظر تعريفنا بكتاب قضاء الحوائج ضمن هذه السلسلة.

وثمة أمر آخر غفل عنه: أين الخصلة العاشرة، وهي: "قرى الصَّيِّف"، فإِذا لم تُرد في طبعي الكتاب، ولم نجد من بَحَثَ أمرها، فهل يعني ذلك أن النسخة المنشورة ناقصة، أو كلا المخطوطين ناقص؟<sup>18</sup>

والحق أن الكتاب - وإن كان أهل العلم قد عرفوه ونسبوه لمؤلفه<sup>19</sup> إلا أنه لم يَلَقَ كبير انتشار وعناية بينهم، وكأنهم قد شغلوا عنه بكتابي "مكارم الأخلاق" للخرائطي وابن لال، لذا فلم ينتقل عنه الحافظ السيوطي في كتابه الكبير "جمع الجوامع" سوى في موضع واحد - فيما نعلم -<sup>20</sup> وفي تفسيره الحافل "الدر المنثور" إلا في ثلاثة مواضع<sup>21</sup>، ونقل عنه في موضع واحد من كتابه: "تاريخ الخلفاء"<sup>22</sup>، ولم يورده للحافظ ابن حجر في فهرست مروياته "المعجم المفهرس" - على كثرة ما ذكر من مؤلفات لابن أبي الدنيا وغيره فيه - ولا نُقِلَ عنه في شيءٍ من مؤلفاته الكبيرة مثل "فتح الباري" وغيره، ومن العجيب أن الموضع الوحيد الذي نقله المتقي الهندي في كتاب "كنز العمال" عن "مكارم الأخلاق" لا يوجد في المطبوعة منه مما قد يشكك في تمام المطبوع.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> ويزيد الإحاح بهذا التساؤل -دون قطع- عزو كنز العمال لحديث ليس في المطبوعة، تأتي الإشارة إليه فيما بعد.

<sup>19</sup> ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء 13 / 403 (في قائمة مؤلفاته)، وكذا ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون 2 / 1180.

<sup>20</sup> انظر: المتقي الهندي: كنز العمال (رقم 8811)، وهو نقل للحديث رقم (24) من المكارم. وثمة إشكال في هذا العزو يلقي في حاشية تالية.

<sup>21</sup> هي المواضع الآتية في طبعة دار الفكر بيروت: 628 / 3 (نقل نص مكارم الأخلاق رقم 24)، 630 / 3 (نقل النص رقم 22)، 472 / 8 (نقل النص رقم 28 بنحوه)، والله أعلم.

<sup>22</sup> تاريخ الخلفاء ص 58 : 59 (تحقيق: عبيد الدين عبد الحميد) (نقل عنه الرواية رقم 29)  
<sup>23</sup> ذكر السيوطي في كتابه "الجامع الكبير" 212 / 2 (عطوط دار الكتب المصرية) حديث الخارث عن علي قال: قال رسول الله ﷺ: "يا معشر المسلمين احذروا البني، فإنه ليس من عقوبة هي أحضر من عقوبة البني". وعزاه لابن أبي الدنيا وابن النجار، دون أن يحدد كتاب ابن أبي الدنيا.

وقد جاء المتقي الهندي فأورد الحديث في كنز العمال (رقم 8811) فعزاه إلى (ابن أبي الدنيا في "مكارم الأخلاق"، عبد الرزاق، الطبراني، وابن النجار) هكذا حدد كتاب ابن أبي الدنيا بمكارم الأخلاق، ومن المعلوم أن كنز العمال لا يعلو دوره إعادة ترتيب جمع الجوامع على أبواب الفقه فأق له الزيادة، وهي ليست في جمع

والحق أن الكتاب -على أية حال- كثير الفوائد، يعود بالقارئ إلى القرون الأولى للإسلام في عهد النبوة والخلفاء الراشدين وخلفاء الأمويين حيث الأخلاق العربية الأصيلة التي نقحها الإسلام ورسخ مكارم الأخلاق بالكتاب والسنة القولية والفعلية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفوس الأمة. فالقارئ يجد فيه من رفيع الأخلاق وسامي الطباع شيئاً عجيباً لا يكاد يجده اليوم أو يتخيله، لكنه كان حقاً قائماً على الأرض لقرون ساد فيها القرآن .

ومن ذلك أنه يجد في حديث المؤلف عن المكرمة الثانية (صدق البأس) عجائب من شجاعة المسلمين وإقدامهم وشدة بأسهم مما يعكس إيمانهم بدينهم وطلبهم للشهادة في سبيل الله ، منها ما رواه ابن أبي الدنيا بإسناده عن عبيد الله بن عبيد الله بن معمر قال:

"غزا المسلمون "كابل" وعليهم عبد الرحمن بن سمرّة فانتهوا إلى ثلثة<sup>24</sup> لا يقوم عليها إلا رجل واحد، فقال: انظروا من يقوم عليها؟ فقالوا: عمر بن عبيد الله بن معمر. فدعوه، فقالوا: قُم عليها. فقام عليها، ثم إنه أصابته رمية فسقط، فحُمِلَ إلى أهله، فقالوا: من يقوم عليها؟ فقالوا: عباد بن الحصين، فدعوه، فقام عليها، فما رأينا مثله قط، ما زالوا يقاتلونهم ويرمونهم ويقاتلهم ويكبر حتى إذا كان في بعض الليل خمدَ صوته فلم نسمعه، قلنا: إنا لله قُتلَ عباد، فلما أصبحنا وجدناه قد شدَّ عليهم واقتحمَ الثلثة عليهم فولوا وكانت الهزيمة، وإذا قد صَحَلَ حلقُهُ من الصَّباح وانقطعَ صوتهُ.

قال: وكان الحسن بن أبي الحسن شهيداً، فقال: ما رأيْتُ فارساً خيراً من ألفٍ حتى رأيْتُ عباد بن الحصين.<sup>25</sup>

الجوامع؟ قد يقال وقعت له في نسخة أخرى من جمع الجوامع كما وقعت له زيادة العزو لعبد الرزاق والطبراني، وقد يقال إنما هو وهم وخطأ. والمجيب أن هذا النص لم يجده في طبعتي "مكارم الأخلاق" فلو ثبت العزو إليه لدل على نقص في النسخة، والنقص قوي الاحتمال -كما فصلناه عليه لعدم وجود المكرمة العاشرة، ولعدم طبع تلك المخطوط وهو المسمى (اصطلاح العروف)، فالحق أعلم.

<sup>24</sup> الثلثة: الموضوع الذي انتظم (وهو ما وقع فيه شق - كسر).

<sup>25</sup> رواه ابن أبي الدنيا في مكارم الأخلاق (رقم 184)

وفي المكرمة السادسة - التذم للصاحب - يجد القارئ عجائب من رفيع أخلاق المسلمين في معاملة الصديق لصديقه وبره به في حياته بل وبعد موته عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم: "خير الأصحاب عند الله خيرهم لصاحبه..."، فمن ذلك:

قول يزيد بن عبد الملك بن مَرْوَانَ: "إني أستحي من الله عز وجل أن أسأل الجنة لأخ من إخواني وأبخل عنه بدينار أو درهم."<sup>26</sup> وقول محمد بن مناذر: "كنت أمشي مع الخليل بن أحمد فانقطع شمعي، فخلع نعله، فقلت: ما تصنع؟! قال: أَوَسَيْكَ فِي الْخَفَاءِ."<sup>27</sup> وقول الحسن البصري: "إِنْ كَانَ الرَّجُلُ لِيُخْلِفُ أَخَاهُ فِي أَهْلِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ أَرْبَعِينَ سَنَةً."<sup>28</sup>

ويجد القارئ في المكرمة السابعة المتعلقة بحق الجار ما أحدثه الإسلام من علاقات اجتماعية متينة في المجتمع الإسلامي تعدت برَّ الجار بجاره والإحسان عليه إلى - ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله الجار بكلب جاره ودوابه، فمن ذلك أنه كان لبعض جيران مالك بن دينار كلب ضعيف فكان مالك يُخرج له كل يوم طعاماً فليقيه إليه،<sup>29</sup> وقول هشام: "كان حسان بن أبي سنان بن ثابت تدخل العنز إلى منزله فتأخذ الشيء، فإذا طُرِدَتْ قال لهم: لا تطردوا عنز جاري، دعوها تأخذ حاجتها"<sup>30</sup>، أما ما ذكره في حاجود فأخبار لا تصدر إلا عن الموقنين.

<sup>26</sup> أبي الدنيا، ابن، مكارم الأخلاق (رقم 284 تحقيق بلبي - 285 تحقيق مجدي)

<sup>27</sup> المرجع السابق، (رقم 290 تحقيق بلبي - 291 تحقيق مجدي)

<sup>28</sup> المرجع السابق، (رقم 309 تحقيق بلبي - 310 تحقيق مجدي)

<sup>29</sup> المرجع السابق، (رقم 332 - بلبي)

<sup>30</sup> المرجع السابق، (رقم 333 - بلبي)

مصدر حديثاً من  
المعهد العالمي للفكر الإسلامي  
وحار الرازي بالأردن

دليل التاريخ والحضارة الإسلامية  
في الأحاديث النبوية  
إعداد: أ.د. عماد الدين خليل  
م. حسن الرزو

يحتوي هذا الكتاب على دليل شامل للتاريخ والحضارة الإسلامية في الأحاديث النبوية الشريفة لما تنطوي عليه من مفردات المعرفة التاريخية والفقهاء الحضاري، وتقدم الإجابة على العديد من التساؤلات التي يثيرها هذا الفرع الهام في دائرة العلوم الإنسانية، وهي -هكذا- تؤكد وتوضح، وتضيف على معطيات القرآن الكريم في هذا المجال.

يضع الدليل بين يدي القارئ الأحاديث (الصحيحة) المعنية بالتاريخ والحضارة في السياقات الأساسية التالية:

- أولاً: الأمم والجماعات والنبوات والرسالات السابقة.
  - ثانياً: عصر الرسالة الخاتمة.
  - ثالثاً: النبوءات التاريخية، الملاحم والفتن، المهدية، وأشراف الساعة.
  - رابعاً: قيم السلوك التي تعين على هوض الجماعات والدول والحضارات.
  - خامساً: قيم السلوك التي تعجل بالهيار وزوال الجماعات والدول والحضارات.
- وفي المقاطع الأخيرة من مقدمة الدليل يجد القارئ عرضاً للمنهج الذي اعتمد في استقصاء الأحاديث، وتصنيفها، وسبل التعامل معها.

دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع  
العبدلي، شارع الملك حسين، عمارة البنك الإسلامي  
ص.ب: 927601 عمان 1119 الأردن  
تلفاكس: 962-6-4646106

المعهد العالمي للفكر الإسلامي  
ص.ب: 9489 عمان 11191 الأردن  
هاتف: 962-6-4639992  
فاكس: 962-6-4611420



محدث حديثاً من  
المعهد العالمي للفكر الإسلامي  
وحار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة بالقاهرة

صناديق الاستثمار في البنوك الإسلامية  
بين النظرية والتطبيق  
تأليف: د. أشرف محمد دوابه

يتناول هذا الكتاب دراسة للاستثمار في المصارف الإسلامية من حيث مجالاته وصيغته ونطاقه ومشكلاته. ويتعرض الكتاب باستفاضة لصناديق الاستثمار من حيث ماهيتها وتطورها التاريخي وأنواعها وأهدافها ومزاياها والتشريعات الحاكمة لها، فضلاً عن دراسة تطبيقية لبعض نماذجها والتكيف الشرعي لها.

ويقدم الكتاب نموذجاً مقترحاً لصناديق الاستثمار في البنوك الإسلامية يربط بين المبادئ العلمية وأحكام الشريعة الإسلامية، ويتيح البدائل الاستثمارية أمام صغار المستثمرين - فضلاً عن كبارهم - لاستثمار أموالهم استثماراً شرعياً يجمع بين الربحية والسيولة والأمان. كما يتيح هذا النموذج للبنوك الإسلامية تنوع أوعيتها الادخارية واستيعاب ظاهرة التمويل قصير الأجل، وتحقيق رغبتها أيضاً في الجمع بين الربحية والسيولة والأمان بالإضافة إلى المساهمة في تحقيق أهدافها التنموية المأمولة على المستوى الاقتصادي والاجتماعي.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي 26 ب شارع الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة هاتف: 202-340-6543 فاكس: 202-340-9520	دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة القاهرة - 19 شارع الأزهر - ص.ب: 161 - الغورية - مصر هاتف: 202-2741578 تلفاكس: 202-2741750
--	---

## قسمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول / تجديد اشتراكي بـ ( ) نسخة اعتباراً من ( )  
ولمدة ( ) عام.

طيه صك / حوالة بريدية. بقيمة

إرسال فاتورة

الإسم

العنوان

التاريخ

التوقيع

### الاشتراك السنوي

في دول الخليج، أمريكا، استراليا، اليابان، أوروبا، نيوزيلندا:

للأفراد ٥٠ دولاراً أمريكياً للمؤسسات ١٠٠ دولار أمريكياً

في باقي دول العالم:

للأفراد ٢٥ دولاراً أمريكياً للمؤسسات ٧٠ دولاراً أمريكياً

### التسديد

شيك مصرفي مسجوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

أو

تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS - Bank Audi, Bechara Khoury Beyrouth

Acc. No: 58280546100206201

### سعر العدد:

\* لبنان ٥٠٠٠ ل.ل. \* سوريا ٧٥ ل.س. \* الأردن ٢٠٥ دينار \* العراق دينار واحد \* الكويت ١٠٥ دينار  
\* الإمارات العربية ٢٠ درهماً \* البحرين ١٠٥ دينار \* قطر ٢٠ ريالاً \* السعودية ١٠ ريالاً \* الجمهورية  
اليمنية ١٥٠ ريالاً \* مصر ٤ جنيهات \* السودان ٦٠٠ جنيه \* الصومال ٢٠ شلنلاً \* ليبيا ٢ دينار  
\* الجزائر ٥٠ ديناراً \* تونس ٢ دينار \* المغرب ٢٠ درهماً \* موريتانيا ٢٥٠ أوقية \* قبرص ٣ جنيهات  
\* اليونان ٢٠٠ دراخما \* فرنسا ٤٠ فرنكاً \* ألمانيا ١٠ ماركات \* إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة \* بريطانيا ٤ جنيهات  
\* سويسرا ١٤ فرنكاً \* هولندا ١٠ فلورين \* أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

كورنثس المزرعة - شارع أحمد تقي الدين

- بناية كولومبا ستر (قسم أ) طابق رابع

بيروت-لبنان

الهاتف والفاكس: 009611707361

## المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (1401هـ - 1981م) لتعمل على :

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتائج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

International Institute of Islamic Thought

P.O. Box: 669

Herndon, VA 20170, USA

Phone (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922

URL: <http://www.iiit.org> / E-mail: [iiit@iiit.org](mailto:iiit@iiit.org)

# Islāmīyat al Ma'rifah

A Refereed Arabic Quarterly

Published by the International Institute of Islamic Thought



Vol.IX

No. 36

Spring 1425 AH/2004 AC

ISSN 1729-4193